

جلد دوم

اشرف التوفیق

تقریر

مشکوٰۃ المصابیح

ترجمہ

جامع المقبول و المقبول شیخ الحدیث
مولانا نذیر احمد صاحب مدظلہ
بانی جامعہ اسلامیہ مدظلہ فیضی آباد

ترجمہ و تہذیب

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

مکتبہ العابدی

جامعہ اسلامیہ مدظلہ فیضی آباد

فون: 041-8715856

اشرف التوفیق
مشکوٰۃ المصابیح
جلد دوم
ترجمہ و تہذیب
مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد
مکتبہ العابدی

جلد دوم

اشرف التوضیح
تقریر اردو
مشکوۃ المصابیح

ترانوار

شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم
مدرسہ مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ ○ فیصل آباد



ناشر

مکتبہ العزیز فیہ
جامعہ اسلامیہ امدادیہ
پبلشرز امداد سٹریٹ اردو
فیصل آباد

اشرف التوضیح
تقریر اردو
مشکوۃ المصابیح



نام کتاب _____ اشرف التوفیق تقریر ارشد مشکوۃ المصابیح^{۱۱۶۱}
 افادات _____ حضرت مولانا ندیر احمد مسند امت برکاتہم
 طبع رابع _____ محرم ۱۳۱۸ھ
 تعداد _____ ایک ہزار
 سرفردق _____ حضرت سید نفیس عینی شاہ مسند امت برکاتہم
 کتابت _____ جلد سلام یونی جنک شہر (الخطاط)



ملنے کے پتے:

کشمیر یک ڈپو _____ چنیوٹ بازار فیصل آباد
 مکتبہ ندیہ _____ اردو بازار لاہور
 ادارہ اسلامیات _____ انارکلی لاہور
 ادارہ تالیفات اشرفیہ _____ ملتان
 مکتبہ سید احمد شہید _____ اردو بازار لاہور
 ادارۃ المعارف _____ کراچی ۱۳
 دارالاشاعت _____ مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی



ترتیب ایک نظر میں

۲۳	۵	تفصیلی فہرست
۲۰۳	۲۴	بقیہ کتاب الصلوٰۃ (از باب رکوع)
۲۲۴	۲۰۴	کتاب الجنائز
۲۵۴	۲۲۵	کتاب الزکوٰۃ
۲۶۵	۲۵۵	کتاب الصوم
۲۶۶	۲۶۶	کتاب فضائل القرآن
۲۹۳	۲۶۶	کتاب الدعوات
۳۶۰	۲۹۴	کتاب التائب
۴۲۳	۳۶۸	کتاب البیوع
۴۲۹	۴۲۳	باب الغرائض
۵۰۲	۴۳۰	کتاب النکاح
۵۱۱	۵۰۳	کتاب العتق
۵۱۵	۵۱۱	باب الایمان والنذور
۵۳۶	۵۱۶	کتاب القصاص
۵۵۸	۵۳۸	کتاب الحدود
۵۶۵	۵۵۹	کتاب الإمارة
۵۶۱	۵۶۶	کتاب الجہاد
۵۹۲	۵۶۶	کتاب الصيد الذبائح

پیش لفظ

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے آج اشرف التوضیح کی دوسری جلد — پہلی جلد کے تقریباً دو سال بعد — آپ کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے دوسری جلد میں تاخیر کی بڑی وجہ مرتبین کی دوسری تعلیمی و تدریسی مصروفیات تھیں، اس کی ترتیب کا زیادہ تر کام چھٹیوں کے مختلف عرصوں میں انجام دیا گیا ہے۔ اس جلد کا ایک معتد بہ حصہ برادر کرم مولانا مفتی محمد طیب صاحب مدظلہ نے بنی مصروفیات کے باوجود مرتب کیا ہے۔

اس جلد میں بھی انتخاب مضامین کا وہی انداز اپنایا گیا ہے جو جلد اول میں اختیار کیا گیا تھا، خالص حل و جارت اور ترجمہ — حسن جو باتیں درس میں کہی جاتی ہیں ان کو عموماً نظر انداز کر دیا گیا ہے، صرف ان زائد مضامین کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے جو حل کتاب کے بعد بتائے جاتے ہیں۔

اس جلد کے شرف میں علماء اور طلباء سے اس درخواست کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں اس کتاب میں فروگزاشت اور غلطی نظر آئے اس سے متنبہ فرما کر احسان عظیم فرمائیں۔ یہ جلد باب الکوع سے لے کر کتاب الصيد والذبايح تک کے ابواب و کتب کی تشریحات و تفصیلات پر مشتمل ہے اور یہاں اگر خالص فقہی نوعیت کے مباحث تقریباً ختم ہو جاتے ہیں اس کے بعد جو مضامین آ رہے ہیں ان کا زیادہ تر تعلق آداب و فضائل اور زندگی کے معاشرتی پہلوؤں کے ساتھ ہے اس لئے عزم ہے کہ تیسری جلد ایسے عام فہم اور سہل انداز میں پیش کی جائے کہ اس سے ایک عام قاری بھی استفادہ کر سکے۔

دعا ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو شرف قبولیت سے نوازیں اور اس کتاب کی طہارت وغیرہ کے مراحل میں بہن حضرت نے تعاون فرمایا ہے حق تعالیٰ ان کو جزا و خیر عطا فرمائیں اور دنیا و آخرت میں کامیابی سے نوازیں۔ آمین

اھقر محمد رضا بد غفرلہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفضلها		باب الركوع
۳۷	تشہد کے بعد درود شریف کا حکم۔	۲۴	”انی لأراکم من بعدی“ کا مطلب۔
۳۹	”الاراد اللہ علی روحی“ کی توجیہات۔	۲۵	تسمیع و تحمید کا حکم۔
	مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۲۶	تحمید کے صیغے۔
		۲۷	آیات رحمت و خوف پر نماز میں دعا کرنا۔
۴۲	اہل سنت والجماعہ کا موقف۔	۲۸	سجدہ میں ناک و پیشانی کا حکم۔
۴۳	چند وضاحتیں۔	۲۸	باقی اعضا سے کھٹکنا۔
۴۶	دلائل۔	۲۹	اعتدال فی السجود۔
۴۰	حیات انبیاء علیہم السلام اور قرآن کریم۔	۳۰	نماز میں حیوانات سے تشبہ۔
۴۳	چند علماء کی شہادتیں۔	۳۰	سجدہ میں جلنے اور اٹھنے کی کیفیت۔
۴۷	معتبر کتابوں کے چند حوالے۔		باب التشہد
۴۹	نقل اجماع۔		تشہد کا حکم۔
۷۱	اجماع کا ایک اہم قرینہ۔	۳۱	اشارہ بابا بہ کی بحث۔
۷۶	عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل علماء دیوبند	۳۲	”ایھا النبی“ خطاب کی وجہ۔
	باب الدعاء فی التشہد	۳۳	کلمات تشہد۔
۸۰	تشہد کے بعد کیسی دعا پڑھی جائے۔	۳۴	تحریر سبابہ کی بحث۔
	نماز کے بعد آپ کس طرف منہ فرماتے۔		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۰۵	دلائل احناف	۸۱	نمازیں سلام کا حکم۔
۱۰۶	سجدہ معہ المسلمون والمشرکون کی توجہات		باب الذکر بعد الصلوة
۱۰۷	سورۃ نجم میں سجدہ نہ کرنے والی روایت کا مطلب	۸۳	نماز کے بعد دعاء کا حکم۔
"	سجدۃ صلیس میں عزائم السجود کا مطلب	۸۵	نماز کے بعد تکبیر کی بحث۔
"	مسئلات شافعیہ وحنابلہ کے جوابات		باب بالایکوز من العمل فی الصلوة وایباح منه
	باب اوقت النہی		علم رمل کا حکم۔
۱۰۸	اوقات منہیہ عن الصلوة اور ان کا حکم	۸۸	التفات فی الصلوة کا حکم۔
۱۱۰	طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی سنتیں قضاء کرنا۔	۸۹	امامہ کو نمازیں اٹھانے کی بحث۔
۱۱۱	حنفیہ اور جمہور کے دلائل۔	"	تسبیح و تصفیق کی بحث۔
"	شافعیہ کی دلیل اور اس کے جوابات۔	۹۰	نمازیں سلام کا اشارے سے جواب دینا۔
۱۱۲	اوقات مکروہ میں رکعتی الطواف کا حکم۔	۹۱	قتل الاثودین کا حکم۔
"	حنفیہ اور جمہور کی دلیلیں۔	۹۲	بناء علی الصلوة کی بحث۔
۱۱۳	شافعیہ کے دلائل اور ان کے جوابات۔	"	باب السہو
۱۱۴	جمعہ کے دن نصف النہار کے وقت نماز کے استثناء کا مطلب۔	۹۳	تعداد رکعات میں شک کا حکم
	باب الجماعۃ وفضلها	۹۵	کلام فی الصلوة کا حکم۔
۱۱۵	جماعت کی مشروعیت کب ہوئی؟	۱۰۱	سجدہ سہو قبل اسلام ہے یا بعد اسلام۔
"	نماز باجماعت کا حکم۔	۱۰۳	سجدہ سہو کے بعد تشہد۔
۱۱۶	وہ اعداء جن میں ترک جماعت کی اجازت ہے۔		باب سجود القرآن
۱۱۷	اذا اقرئت الصلوة فلا صلوة الا المکتوب کا مطلب۔	۱۰۴	سجدہ تلاوت کی حیثیت
۱۱۸	عورتوں کے لئے مسجد میں آنے کا حکم۔	۱۰۵	تعداد سجدہ تلاوت
۱۲۱	امام کا صرف اپنے لئے دُعا کرنا۔		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۳۲	لکھی لست کا حد منکم کا مطلب	۱۲۱	مقتدی کیلئے تنہا پچھل صف میں کھڑے ہونے کا حکم
	باب الوتر		باب الموقف
۱۳۲	حیثیت وتر	۱۲۲	نماز میں عمل قلیل کا حکم
۱۳۴	دلائل وجوب وتر	"	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجرۃ الہ کا مطلب
۱۳۵	تعداد رکعات وتر		باب الامامة
۱۳۶	حنفیہ کے دلائل		احق بالامامة اقراء ہے یا علم ؟
۱۳۷	روایات میں تطبیق	۱۲۳	باب ما علی المؤمن من المتابعة حکم المسبوق
۱۳۹	یوتر میں ذکاء خمس لا یجلس فی شیء الا آخرھا کا مطلب		قادر علی القيام کی اقتداء عاجز عن القيام کے پیچھے
۱۴۰	لا یجلس فیھا الا فی الثامنة کا مطلب	۱۲۴	باب من صلی صلوۃ مرتین
۱۴۱	نقص وتر کا حکم		تنہا نماز پڑھ لینے کے بعد جماعت میں شریک نہ ہو کا حکم
	باب القنوت		باب البن وفضائلھا
۱۴۳	قنوت نازلہ کی مشروعیت	۱۲۶	سنن کی تعداد
"	قنوت نازلہ کا محل	"	جموعہ کی سنتیں
۱۴۴	قنوت فی الفجر	"	عصر کے بعد نفل پڑھنا
۱۴۵	قنوت فی الوتر	۱۲۷	
۱۴۶	وتر میں دعائے قنوت	۱۲۸	باب صلوۃ اللیل
	باب قیام شہر رمضان		فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنا
۱۴۷	تراویح اور تہجد الگ الگ مستقل نمازیں ہیں	۱۲۹	باب القصد فی العمل
۱۵۲	رمضان میں تراویح اور تہجد میں تداخل		من صلی نا ثم افلہ نصف اجر القاعد کا مطلب
۱۵۳	تراویح کا حکم	۱۳۱	
۱۵۶	جماعت تراویح کی انفضیلت اور اس کے دلائل		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۷۷	مدت اقامت۔	۱۵۷	تعداد رکعات تراویح۔
۱۷۸	سواری پر نفل۔	۱۵۸	بیس رکعت تراویح کا ثبوت۔
"	سفر میں کسبتیں پڑھنے کا حکم۔	۱۵۹	حضرت عمرؓ سے بیس رکعت تراویح کا ثبوت۔
۱۷۹	مختلف روایات اور ان میں تطبیق۔	۱۶۱	وجوہ استدلال۔
"	جمع بین الصلوٰتین کا حکم۔	۱۶۳	آٹھ تراویح کے دلائل اور ان کے جوابات۔
۱۸۲	تأولت کا تاویل عثمان کا مطلب۔	۱۶۴	نعمت البدعۃ ہذہ کی تشریح۔
"	مقدار مسافت قصر۔	۱۶۷	والتی تنامون عنہا إلہ کا مطلب۔
	باب الجمعۃ		باب صلوٰۃ الضحیٰ
۱۸۴	جمعہ کی ساعت اجابت۔	۱۶۸	نماز چاشت کا ثبوت۔
	باب وجوبہا	"	نماز چاشت کی حیثیت۔
	مقام جمعہ سے باہر والوں کو کتنی مسافت	۱۶۹	صلوٰۃ الضحیٰ میں مواظبت افضل ہے۔
۱۸۵	سے جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔	۱۷۰	تعداد رکعات صلوٰۃ الضحیٰ۔
	باب الخط والصلوٰۃ	"	صلوٰۃ اشراق اور صلوٰۃ الضحیٰ میں فرق۔
	جمعہ کا وقت۔	۱۷۱	حین ترمض الفصال کا مطلب۔
۱۸۶	جمعہ کے لئے پہلی اذان کا اجراء۔		باب التطوع
"	خطبہ کے وقت تحیۃ المسجد۔	۱۷۲	صلوٰۃ استخارہ۔
۱۸۷	شافعیہ و حنابلہ کے دلائل اور ان کے جوابات۔	۱۷۴	صلوٰۃ التنبیخ۔
"	مع وجوہ ترجیح اخاف۔		باب صلوٰۃ السفر
۱۸۹	جمعہ میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد ٹہل ہونا۔	۱۷۵	قصر کی حیثیت۔
	باب صلوٰۃ الخوف	۱۷۶	حنفیہ کے دلائل۔
		"	شافعیہ کے دلائل اور ان کے جوابات۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	کتاب الجنائز		باب صلوٰۃ العیدین
	باب عیادۃ المریض و ثواب المرض	۱۹۲	تعداد تکبیرات زوائد۔
۲۰۳	موت کی شدت۔		باب فی الاضحیۃ
۲۰۵	شہید کی اقسام۔	۱۹۳	حیثیت قربانی۔
"	بخاریں پانی سے نہانا۔	"	دلائل وجوب قربانی۔
	باب تمنی الموت و ذکرہ	۱۹۶	لائذ بحوا الامسۃ کی تشریح۔
۲۰۶	موت کی تمنا کا حکم۔	"	گائے اونٹ وغیرہ میں کتنے شریک ہو سکتے ہیں؟
"	المومن یموت بعرق الجبین کے مطالب۔	۱۹۷	ایام قربانی۔
	باب ما یقال عند من حضرہ الموت	۱۹۸	قائلین عدم وجوب اضحیہ کی دلیل اور اس کا جواب۔
۲۰۶	لقنوا موتاکم کا مطلب۔		باب العتیرۃ
	باب غسل المیت و تکفینہ		باب صلوٰۃ الخسوف
۲۰۷	مرد کے کفن میں اختلاف۔	۱۹۹	کسوف اور خسوف میں فرق۔
۲۰۸	محرم کے کفن میں اختلاف۔	"	صلوٰۃ کسوف میں تعداد رکوعات۔
۲۰۹	المیت یموت فی ثیابہ الی موت کا مطلب۔	۲۰۱	باب فی سجود اشکر۔
"	کفن میں قسمیں۔		باب الاستسقاء
"	دکان کسا عبا سا قیصا کا مطلب۔	۲۰۲	استسقاء کی صورتیں۔
"	عبداللہ بن ابی کا جواز۔	۲۰۳	تحویل رداد۔
	باب المشی بالجنائزہ والصلوٰۃ علیہا۔	"	صلوٰۃ الاستسقاء میں غلبہ۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب زیارة القبور	۲۱۱	جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونا کا حکم اور اس میں حکمتیں۔
		"	وضع الجنازہ سے پہلے بیٹھنے کی ممانعت۔
۲۲۷	آنحضرت ﷺ کے والدین کا خودی حکم	"	جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے یا پیچھے؟
	کتاب الزکوٰۃ	۲۱۲	قام نعمنا وقعد فقعدنا کا مطلب۔
		"	غائبانہ نماز جنازہ۔
۲۲۵	زکوٰۃ کی تعریف	۲۱۳	حدیث نجاشی کا محل۔
"	زکوٰۃ ناقابل تنسیخ و تغیر عبادت ہے۔	"	جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنا۔
۲۲۶	زکوٰۃ کی شریعت	۲۱۴	مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا۔
"	حقوق کی ادائیگی میں اسلام کا مزاج۔	۲۱۵	جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟
۲۲۷	عالمین کے لئے قبول ہدیہ کا حکم	"	قبر پر نماز جنازہ کا حکم۔
۲۲۹	ضرورت سے نائذ مال جمع کرنے کا حکم	۲۱۶	فاشوا علیہا خیرا اللہ کا مطلب۔
"	لا جلب ولا جنب کا مطلب۔	"	شہید کی نماز جنازہ کا حکم۔
۲۳۰	مال مستفاد کا حکم۔	۲۱۷	جنازہ کے بعد دُعا کا حکم
۲۳۱	مال حبسی پر زکوٰۃ کا حکم۔		باب دفن المیت
۲۳۲	ما خالطت الزکوٰۃ قط الا اھلکتہ کا مطلب۔	۲۱۸	قبر بنانے کے طریقے۔
"	زکوٰۃ میں دفع القیم کا حکم۔	۲۱۹	اللحد لنا والشق لغيرنا کے مطالب۔
	باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ	"	حضور ﷺ کی قبر شریف میں چادر [
۲۳۳	عشر کا نصاب اور اس میں اختلاف ائمہ۔	"	پکھانے کی تحقیق۔
"	امام صاحب کے دلائل۔	"	قبروں کو زمین سے تھوڑا سا بلند رکھنا۔
۲۳۵	ائمہ ثلاثہ کی دلیل اور اس کے جوابات۔	۲۲۰	میت کو قبر میں اتارنے کے طریقے۔
۲۳۶	غلام اور گھوڑوں کی زکوٰۃ۔		باب البرکاء علی المیت
"	امام صاحب کے مذہب کی وضاحت۔	۲۲۱	نواختیں کرنے سے میت کو عذاب دیا جانا۔
۲۳۷	امام صاحب کی دلیل۔		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب صدقۃ الفطر	۲۳۷	ائمہ ثلاثہ کی دلیل ادباس کا جواب۔
		"	ادبوں کی زکوٰۃ کی تفصیل۔
۲۵۰	صدقہ فطر کی حیثیت	"	ادبوں کی عمریں اور نصاب۔
"	کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر۔	۲۳۸	حنفیہ کا مذہب۔
۲۵۱	مقدار صدقہ فطر	۲۳۹	ائمہ ثلاثہ کا مذہب۔
۲۵۲	واقعہ بریرہ سے دین کے تین ضابطے	"	دلائل احناف۔
	باب من لا تحلل للمسلمۃ من تحلل لہ	۲۴۰	ولایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع۔
		"	خلطت کی اقسام اور ان کا حکم۔
۲۵۳	اقسام غنی	۲۴۱	ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرح حدیث۔
"	استنباط فی العبادات کا حکم۔	"	حنفیہ کے نزدیک حدیث کا مطلب۔
	کتاب الصوم	۲۴۲	مسندہ مذکورہ کی مثالیں۔
		۲۴۳	وماکان من خلیطین فانھا یتراجمان بینھما بالسویۃ۔
۲۵۵	روزے دار کے لئے مسواک کا حکم۔	"	ائمہ ثلاثہ کی شرح کے مطابق مثال۔
"	وخل فیہ مردۃ الجن کی تشریح۔	"	تشریح احناف کے مطابق مثال۔
	باب رؤیۃ الهلال	۲۴۴	عشر اور عشری زمین سے مراد۔
		"	الجماء جو رجھا جبار کی شرح۔
۲۵۶	شہر اعیہ لاینقصان کا مطلب۔	۲۴۵	البشر جب ار کی تشریح۔
۲۵۷	روزے کی نیت کا وقت۔	"	المعدن جب ار کی تشریح۔
۲۵۸	اطعمہ اھلک کی توجیہات۔	"	وفی الرکاز الخمس کی شرح اور رکاز کی تفسیر۔
۲۵۸	روزے میں سینگی لگوانے کا حکم۔	۲۴۶	حنفیہ کے چند دلائل۔
	باب صوم المافر	۲۴۷	خوص کا معنی اور اس کا حکم۔
		۲۴۸	شہد کا عشر۔
۲۶۰	حائضہ کے لئے روزوں کی قضا کا حکم۔	"	سوسنے چاندی کے زیورات میں زکوٰۃ۔
"	علماء کے لئے ایک اہم سبق۔	۲۴۹	سبزیوں اور ترکاریوں میں عشر۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴۱	جمع صدیقی و جمع عثمانی میں فرق۔	۲۴۰	مقبول آدمی کے معمولات کو دیکھ کر معمول بنانا۔
۲۴۲	سورۃ انفال و برۃ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا حضرت عثمانؓ سے مکالمہ۔	۲۴۱	لا یصوم احدکم یوم الجمعہ کی تشریح۔
	کتاب الدعوات		باب
۲۴۶	حاجت کے وقت دعا دیکرنا افضل ہے سکوت سے۔	۲۴۲	نفل روزہ رکھ کر توڑنے کا حکم
۲۴۷	الدعاء هو العبادة۔		باب الاستغفار
۲۴۷	ادعونی استجب لکم پر اشکال اور اس کا جواب۔	۲۴۳	استغفار کی تین قسمیں۔
۲۴۸	لا یرد القضاء الا الدعاء کا مطلب۔	۲۴۴	استغفار مسنون کا وقت۔
۲۴۸	ولا یرید فی العمر الا البر۔	۲۴۴	مستغف کا نماز جنازہ یا عبادت میں بعض کے لئے نکلنا۔
۲۴۸	دعا میں ہاتھ کہاں تک اٹھانے چاہیے۔	۲۴۵	ولا استغفار الا بصوم کی تشریح۔
	باب الاستغفار والتوبۃ	۲۴۵	ولا استغفار الا فی مسجد جامع کی تشریح۔
۲۴۹	استغفار اور توبہ میں فرق۔		کتاب فضائل القرآن
۲۸۱	مواقع توبہ و استغفار۔	۲۴۶	افضلیت سورۃ آیات میں اختلاف روایات کا حل۔
۲۸۲	انہ لیغان علی قلبی کے مطالب۔	۲۴۷	لو جعل القرآن فی احاب ثم القی فی النار ما ہترق۔
۲۸۳	لکم تذنبوا الذہب اللہکم ولجاء بقوم ینہون۔	۲۴۷	اذا زلزلت تعدل نصف القرآن الخ کا مطلب۔
۲۸۵	توبہ کا دروازہ کب تک کھلا ہے گا۔	۲۴۷	دیکھ کر تلاوت افضل ہے یا زبانی؟
۲۸۶	یا عبادی کلکم ضال پر اشکال و جواب۔		باب
۲۸۷	لئن قدر اللہ علیہ لیعذبہ عذاباً الہی پر اشکال و جواب۔	۲۴۸	قرآن کریم کو یاد کر کے بھلا دینا۔
	باب جامع الدعاء	۲۴۸	قرآن کریم کی تلاوت میں جبراً افضل ہے یا سر؟
	مسئلہ توسل	۲۴۹	تغنی بالقرآن کے مطالب۔
۲۸۹	توسل بالاعیان کے جواز پر چند دلائل۔	۲۴۹	قرآن کریم کم از کم کتنے دفنوں میں ختم کرنا چاہیے۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب دخول مکہ والطواف	۲۹۲	مرتبہ و مسل میں علمائے دیوبند کا مسلک۔
۳۰۹	رمل کی مشروعیت و حیثیت۔		کتاب المناسک
۳۱۰	کس کس رکن کا استلام کرنا چاہیے۔	۲۹۴	حج کا لغوی و اصطلاحی معنی۔
"	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے راکب طواف کرنے کی وجہ۔	"	حج واجب علی الفور ہے یا واجب علی التراخي۔
۳۱۲	راکب طواف کا حکم۔	۲۹۵	حج کس سال فرض ہوا۔
۳۱۳	لا نذر الا الحج الحج کی تشریح۔	۲۹۶	عہد یکے لے حج فرض ہونے کے بعد عوم کا ساتھ ہونا شرط ہے۔
"	حائضہ کیلئے نبی عن الطواف کی علت۔	۲۹۸	حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتنے عمرے کئے۔
"	رؤیت بیت اللہ کے وقت ہاتھ اٹھانے {	۲۹۹	لا ضررہ فی الاسلام کے مطالب۔
"	چاہئیں یا نہیں؟	"	مردہ آدمی حج بدل کر سکتا ہے یا نہیں؟
۳۱۵	طواف میں طہارت اور ستر کی حیثیت۔		باب الاحرام والتلبیۃ
۳۱۶	کیا واقعہ حجر اسود جنت سے نازل ہوا ہے؟	۳۰۱	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہاں شروع کیا؟
۳۱۷	طواف بالبيت مضطجعا ببرد اخضر کی تہق۔	۳۰۲	اقسام حج اور ترتیب فضیلت۔
۳۱۹	قول عمرؓ انی لا علم لکم بحجر الخ کی وجہ۔	۳۰۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج کیسا تھا؟
	باب الوقوف بعرفة		باب قصۃ حجۃ الوداع
۳۱۹	خمرت ہمناء والمنی کھانا مغفلا مطلب۔	۳۰۵	اغسلوا واستغفروا بثور و احرمی کا مطلب۔
	باب الدفع من عرفۃ والمزدلفۃ	"	حجۃ الوداع میں حضور کے ساتھ کتنے آدمی تھے۔
۳۲۱	مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کیلئے ایک اقامت ہوگی یا دو؟	"	لنا لعرف العرة کا مطلب۔
۳۲۳	ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ {	"	لوانی استقبلت من امری ما استبرأت کا مطلب۔
	الایقامۃ تھا الخ۔	۳۰۶	دخلت العرة فی الحج کا مطلب۔
۳۲۴	عرفات و مزدلفہ کے علاوہ حج بین المصلوحتین {	۳۰۷	مکہ والوں کیلئے میقات کیا ہے؟
	جائز نہیں۔	"	طواف القارن۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب الہدی	۳۲۵	وقوف مزدلہ کا حکم۔
		"	وقوف کا وقت۔
۳۲۹	ہدی اور انھیہ۔	"	وقوف کی مقدار۔
"	اشعار کا معنی۔	۳۲۶	حاجی تلبیہ کب ختم کرے؟
۳۳۰	اشعار کا حکم۔	۳۲۸	حین تکون الشمس کا نھا علمائے الرجال فی وجہ حکم کا مطلب۔
"	امام صاحب پر طعن کا جواب۔	۳۲۹	رمی کا وقت۔
۳۳۲	رکوب علی الہدی۔	۳۳۰	فرست الحجۃ قبل الفجر کی توجیہات۔
۳۳۳	ہدی کا گوشت کھانے کا حکم۔	۳۳۱	معتز کب تلبیہ قطع کرے۔
۳۳۵	ہدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کس لئے ہے؟	"	مناسبت الحدیث بالباب۔
	باب المحلق		باب رمی الجمار
۳۳۶	یوم نحر کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ظہر میں {	۳۳۱	جمار کا معنی۔
"	اختلاف روایات کا حل۔	۳۳۲	رمی جمار کا حکم اور رمی کے دن۔
"	مناسبت الحدیث بالباب۔	"	وقت رمی۔
	باب	"	رمی راکباً افضل ہے یا ماشیاً۔
		۳۳۳	حکایت۔
۳۳۴	یوم نحر کے افعال میں ترتیب۔	۳۳۴	محمل حدیث رمی راکباً۔
۳۳۸	حنفیہ کے دلائل اور لاجرح والی روایت کا جواب۔	"	رمی کی کنکریوں کی مقدار۔
	باب خطبۃ یوم النحر وایام التشریق والتودیع	۳۳۵	کیفیت رمی۔
۳۳۹	المیت بمسکن کی حیثیت۔	"	آخری تین ایام کی رمی کا وقت۔
"	محبس میں ٹھہرنا۔	۳۳۶	جمہر عقبہ کی رمی کا مستحب طریقہ۔
"	وجہ سنیت تحصیب۔	۳۳۷	یکبر مع کل حصاة پر سوال و جواب۔
۳۵۰	محبس میں ٹھہرنے کی حکمت۔	"	الاستحارۃ والسنی بین الصفاد المروۃ تو۔
		۳۳۸	منی مناخ من سبق کا مطلب۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۶۲	پہلا اختلافی مسئلہ۔	۳۵۱	طواف و دارع کی حیثیت۔
۳۶۴	دوسرا مسئلہ۔	"	تشریح لفظ عقری حلقی۔
۳۶۵	حج میں حلال ہونے کی شرط لگانا۔		باب ما یجتنبہ المحرم
۳۶۶	محمل حدیث ضبا عتر۔		لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا ینکح۔
۳۶۷	حل میں صدی فوج کرنا۔	۳۵۲	مسئلہ نکاح المحرم
	باب حرم مکہ حریمہا اللہ تعالیٰ		مذہب ائمہ۔
۳۶۸	لا ہجرت و لکن جہاد و نیت۔	۳۵۳	منشاء اختلاف۔
۳۶۹	حرم کے درخت اور نباتات کا حکم۔	"	ائمہ ثلاثہ کی تحقیق۔
"	دخول حرم بغیر احرام۔	"	حنفیہ کی تحقیق۔
۳۷۰	احتکاء الطعام فی الحرم الحاد فیہ	۳۵۴	تفصیل واقعہ حنفیہ کی تحقیق۔
۳۷۱	حکم ملتجی حرم۔	۳۵۵	حنفیہ کی تحقیق کی وجہ ترجیح۔
	باب حرم المدینہ حریمہا اللہ تعالیٰ		باب المحرم یجتنب الصيد
۳۷۲	حرم مدینہ کے احکام۔	۳۵۷	صيد المحرم میں مذاہب۔
۳۷۵	"المدینہ حرام ما بین عیرالی ثور" پر اشکال و جوابات	۳۵۸	حنفیہ کی دلیل۔
۳۷۶	مولات کی قسمیں۔	"	جواب استدلال مذہب اول۔
	باب الکسب و طلب الحلال	۳۵۹	جواب استدلال مذہب ثانی۔
۳۷۹	ممن الکسب کا حکم۔	"	الفصل الثانی۔
۳۸۱	بلی کی بیع کا حکم۔	"	الحرام من صید الجور کی تشریح۔
	باب الخیار	۳۶۰	بجو کھانے کا حکم۔
۳۸۱	خیار کی قسمیں۔		باب الاحصار و فوت الحج
		۳۶۱	محصر کا حکم۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۸۰	بیع فضل الماء	۳۸۳	”الایبیع الخیار“ کے استثناء کے مطالب
”	بیع الکالی بالکالی	۳۸۴	”لاحضایۃ“ کی تفسیر
”	بیع العربان	”	”خشیتہ ان یتقلدہ“ کا مطلب
۳۸۱	بیع المضطر		باب الربوا
”	عد لا یجل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع		ربا کی اقسام اور ان کا حکم
۳۸۲	”ولا ربح مالم یضمن“	۳۸۵	ربا بالمعاملات کی کچھ وضاحت
	باب	۳۸۷	بیع الرطب بالتمر کا حکم
۳۸۳	تأیید النخل کی صورت اور اس کا حکم	۳۸۸	بیع اللحم بالیحوان کا حکم
	باب السلم والرهن	۳۸۹	بیع الحیوان بالیحوان کا حکم
۳۸۴	مسئلہ رهن بعد اختلاف ائمہ	۳۹۰	بیع المنعمی عنہما من البیوع
	باب الاحتکار	۳۹۰	بیع محاذلہ
۳۸۶	تسعیر کا حکم	”	بیع مزاینتہ
	باب الافلاس والانظار	”	بیع العرایا
۳۸۷		۳۹۲	بیع الثنیا
	باب الغصب والعاریۃ	”	بیع قبل بدو الصلح کا حکم
۳۸۹	نکاح شغل اور اس کا حکم	۳۹۵	تلقی رکیبان، بیع علی بیع بعض، تنابجش
”	حدیث کی وضاحت اور مذاہب ائمہ		بیع حاضر لیاد
۳۸۹	”اذا اتی احدکم علی ماشیۃ فان فیما صاحبها [فلیست اذنه“	۳۹۵	بیع المعصرا اور اس میں مذاہب
	باب الشفعة	۳۹۶	اثر ثلاثہ کی دلیل
		”	خفیفہ کے ہاں ترک ظاہر حدیث کی وجہ
		۳۹۸	توجہات حدیث
		۳۹۹	بیع ملاسہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب الفرائض	۴۱۱	غیر منقولہ چیزوں میں شفعہ۔
		۴۱۲	اقسام شفعہ اور مذاہب ائمہ۔
۴۲۵	توریت ذوی الارحام		باب المساقاة والمزارعة
	عورت کی تین میراثوں کا ذکر	۴۱۵	لغوی و اصطلاحی معنی۔
۴۲۶	”اعطوه الکبر من خزانة“ کا مطلب۔		مزارعت کے اقسام و احکام۔
۴۲۶	[ایک مسئلہ میں ابن مسعود اور ابو موسیٰ کا اختلاف اور ابو موسیٰ کا رجوع۔		ایک اہم اشکال و جواب۔
۴۲۸	[میت کا باپ جہدہ کے لئے حاجب ہوتا ہے یا نہیں؟	۴۱۶	دلیل جواز مزارعت۔
	ولاء کی قسمیں۔		دلیل عدم جواز وجوہات۔
۴۲۹	[قائلین عدم توریت ذوی الارحام کا استدلال اور اس کا جواب۔	۴۱۸	باب احياء الموات والشرب
	کتاب النکاح		پانی کی تقسیم کا ضابطہ۔
۴۳۰	نکاح کا لغوی و اصطلاحی معنی۔		کانوں کی قسمیں۔
	نکاح کا حکم۔	۴۲۰	باب العطایا
۴	اثوم فی المرأة والدار والفرس۔		دفع تعارض۔
	باب النظر الى المخطوبة		رقبہ کا حکم۔
	باب الولی فی النکاح واشتدان المرأة		باب
۴۳۲	عبارات النساء سے نکاح منعقد ہوتا ہے یا نہیں؟	۴۲۱	رجوع فی المعیة کا حکم۔
۴۳۳	[عاقل بالغ کا نکاح بغیر اذن ولی کے منعقد ہو جائے یا نہیں؟		مذہب حنفی کی مزید وضاحت۔
۴۳۴	ولایت اجبار کا مدار۔	۴۲۲	ایک اشکال اور اس کا جواب۔
			باب اللقطة

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴۹	عزل کا حکم۔	۲۳۶	لا یتکح الایم حتی تستأمر ولا یتکح البکر حتی تستأذن
	باب	"	نکاح میں بینہ کا حکم۔
۲۵۰	زوج کے حرجوں کی صورت میں خیاء عتیق۔		باب اعلان النکاح والخطبة والشرط
۲۵۱	منشاء اختلاف (واقعہ بریرہ)	۲۳۷	شرط فی النکاح کا حکم۔
	باب الصداق	"	متعہ کا حکم۔
۲۵۲	ان وہبت نفسها للنبی میں حضور کی وجہ تخصیص۔	۲۳۸	حرمت متعہ کے دلائل۔
"	تعلیم قرآن پر نکاح۔	"	تحريم متعہ کی ہوئی۔
۲۵۵	اقل مہر کی مقدار۔	۲۳۹	حضرت شاہ صاحب کی تحقیق۔
۲۵۶	اسلام نکاح کا مہرین سکتا ہے یا نہیں؟	"	نکاح کے موقع پر دَف بجانے کا حکم۔
	باب التولیمہ		باب المحرمات
۲۵۷	عتق مہرین سکتا ہے یا نہیں؟	۲۴۰	مقدار رضاعت محرمہ۔
	باب القسم	۲۴۲	شہادت مرفوعہ سے ثبوت حرمت۔
	باب الخلع والطلاق	"	لا یحرم من الرضاع إلا ما فتنی الأمعاء
۲۵۹	خلع کا لغوی و اصطلاحی معنی۔	۲۴۳	مسلمان بچوں کے بعد کوئی چار بیویوں کو رکھ سکتا ہے۔
"	حیثیت خلع۔		زوجین کے اسلام کی وجہ سے کن صورتوں میں [
۲۶۰	خاندان کی طرف سے تخییر طلاق شمار ہوگی یا نہیں؟	۲۴۴	فرقت ہوگی اور کن میں نہیں؟
"	طلاق کے متعلق چند ضروری فوائد۔	۲۴۵	مشکوٰۃ میں پیش کردہ دلائل۔
۲۶۱	فائدہ اولی طلاق کا لغوی معنی۔		حضرت زینب اور ابوالعاص کے دوسرے [
"	فائدہ ثانیہ طلاق کا اصطلاحی معنی۔	۲۴۷	نکاح کی بحث۔
۲۶۲	فائدہ ثالثہ اقسام طلاق۔		حرم من النسب سبع ومن الصم سبع
"	فائدہ رابعہ حکم طلاق۔	۲۴۹	باب المباشرة
۲۶۳	فائدہ خامسہ حالت حیض میں طلاق کا حکم۔		
"	فائدہ سادہ قول ابن عمر فرما را بیت ان عجزوا حتی [
	کا مطلب۔		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۸۸	لعان کی اصطلاحی حقیقت۔	۴۶۵	فائدہ سابعہ ابن عمر کے لئے فرمانِ رسول میں حکمت
"	لعان میں حکمت۔		فائدہ ثامنہ مدخول بھا اور غیر مدخول بھا کی طلاق
"	لعان کا حکم۔	۴۶۶	میں فرق۔
۴۹۰	لعان کو ایلاہ پر قیاس اور اس کا جواب۔	"	فائدہ تاسعہ طلاق ثلاثہ کا حکم۔
"	حالاتِ زنانہ میں قتل کا حکم۔	"	مذہب۔
۴۹۱	قصہ عویم العجلانی طلاق بعد اللعان کی بحث۔	۴۶۷	دلائل۔
۴۹۲	" لا تردید لاس کے مطالب۔	۴۶۸	اصحابِ ظواہر کی پہلی دلیل۔
۴۹۳	استحقاق کے احکام۔	"	جواب۔
۴۹۳	احد الزوجین میں اہلیت شہادت نہ ہونے کی صورت میں خاوند پر حد قذف کا حکم	۴۷۰	حدیث ابن عباس کی توجہات۔
		۴۷۲	اصحابِ ظواہر کی دوسری دلیل۔
		۴۷۴	جوابات۔
		۴۷۵	فائدہ بین طلاقیں اکٹھا دینے سے واقع ہر جاتی ہیں۔
		۴۷۵	دلائل ائمہ اربعہ و جمہور۔
		۴۷۸	حضرت ابن عباس کی فتویٰ۔
۴۹۴	معقدہ مبتوتہ کے نفقہ اور سکنی کا حکم۔	۴۸۰	طلاق قبل النکاح۔
"	حنابلہ وغیرہ کی دلیل۔	۴۸۲	طلاق بتہ کی حقیقت۔
"	شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال۔	"	مذاہب ائمہ۔
"	حنفیہ کا استدلال۔	"	طلاق ہازل کا حکم۔
۴۹۶	معقدہ مطلقہ کے خروج کا حکم۔	۴۸۳	اغلاق کا معنی اور حدیث اغلاق کا حاصل۔
"	حنفیہ کے دلائل اور حدیث جابر کے جوابات۔	"	طلاق مکہ کا حکم۔
۴۹۷	ترجمی بالبعرة علی رأس الحول کی تفسیر۔	۴۸۶	طلاق اسکران کا حکم۔
"	عدت و فوات میں اکتال کا حکم۔	۴۸۷	حوا رد رقیق کی طلاق میں فرق۔
		"	لفظ قروء کے مصداق کی تعیین۔
			باب اللعان
۴۹۹	غیر عائنتہ کے استبراء کی مدت۔		
۵۰۰	باب بلوغ الصغیر و حضانتہ فی الصغر		لعان کا لغوی معنی۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	کتاب القصاص	۵۰۰	لڑکا اور لڑکی کب بالغ ہوتے ہیں۔
۵۱۶	اقسام قتل	۵۰۱	انبات علامت بلوغ ہے یا نہیں؟
"	قتل عمد	"	تخیر عن سلام کی بحث۔
"	قتل خطاء		کتاب العتق
۵۱۷	قتل جاری مجری خطاء		باب اعناق العبد المشترك وشری القریب
"	قتل بسبب		والعتق فی المرض۔
"	موجبات و احکام	۵۰۳	عبد معتق البعض کا حکم۔
"	موجب قتل عمد	"	مذہب۔
"	موجب قتل شبه عمد	"	اعناق متجنزی ہے یا نہیں؟
"	ریتہ مغلظہ کی تفصیل	۵۰۴	خلاصہ
۵۱۸	موجب قتل خطاء	۵۰۵	مذہب پر احادیث کا انطباق
"	موجب قتل بسبب	۵۰۶	کل مال سے اعناق کا حکم
۵۱۹	قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے	۵۰۷	بیع المدبر کا حکم
"	حدیث کا قتل شبه عمد کی تعریف پر انطباق	۵۰۸	بیع ام الولد کا حکم
۵۲۰	لطیفہ	۵۰۹	عبد معتق کے مال کا حکم
۵۲۱	قصاص میں مساوات کا مسئلہ	۵۱۰	باب الایمان والنذور
"	مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قتل کرنے کی بحث		حنث سے قبل کفارہ کا حکم۔
۵۲۳	اپنے غلام کے قتل کا حکم	۵۱۲	باب فی النذور
"	دوسرے کے غلام کے قتل کرنے کا حکم		کفارۃ النذر کفارۃ الیمین کی تشریح۔
	باب الدیات	۵۱۳	مشی الی الکعبہ کی نذر کا حکم۔
۵۲۵	ریتہ الجنین میں "عزۃ" کا مصداق۔	۵۱۴	دف بجلنے کی نذر۔
"	عاقلہ کون ہیں؟	۵۱۵	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۲۰	حمل کی وجہ سے حد زنا کا حکم۔	۵۲۶	تغلیظ دیت میں آثار کا اختلاف
۵۲۱	جمع بین الجلد والرجم کی بحث۔	۵۲۷	اجناس دیت کی بحث
"	مرجوم کے جنازہ کا حکم	۵۲۹	اقسام الشیخاج و احکامها
۵۲۲	عبد اور امہ کا رجم	۵۳۱	ذمی کی دیت کی بحث
"	عبد اور امہ کی حد زنا کیا ہے؟	۵۳۲	دیت دراحم سے ادا کیجئے تو کتنے درہم ہونگے
۵۲۳	اقامت الحد للسیّد کی بحث		باب القسامۃ
"	تشریب کا معنی	۵۳۳	قسامۃ کا لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۴	زانہ کی بیع میں حکمت	"	مذہب الحنفیہ فی القسامۃ
"	حد اور مہر جمع نہیں ہو سکتے	"	شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب
۵۲۵	مریض پر حد زنا جاری کرنے کا طریقہ	۵۳۴	نقطہ اختلاف اولیاء مقتول پر قسموں کی بحث
"	عمل قوم لوط کی حد	۵۳۵	قسامہ کے بعد اہل محلہ پر دیت کا مسئلہ
۵۲۶	وطی بالبیہرہ کا حکم		باب قتل اہل الردۃ والسعۃ بالفساد
"	داطمی اور موطو جانور کے قتل کی حیثیت	۵۳۶	بلور سزا کے مسئلہ کا حکم
	باب قطع السرقة	"	میں اخذ افضاً بجز یہ تھا فقد استقال ہجرتہ کی تشریح
۵۲۷	سرقة کا معنی	۵۳۷	قتل ساحر کی بحث
"	قطع ید کا نصاب		کتاب الحدود
۵۲۹	لا تقطع فی ثرو لا کثر کا مطلب	۵۳۸	عقوبات اسلامی کی قسمیں
۵۵۰	لا تقطع الا یدی فی الفرو کا حکم	"	شرائط احسان
۵۵۱	سرقة میں دو مرتبہ کے بعد قطع نہیں	"	احسان میں شرط اسلام
	نباش کے قطع ید کا حکم	۵۳۹	غیر محسن کی حد زنا
	حماد کے قول کا مطلب	۵۴۰	رجم فیصلہ قرآنی ہے
۵۵۲	باب حد خمر		
	مقدار حد شرب خمر		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	کتاب الجہاد	۵۵۳	شراب خمر کی حد ہے یا تعزیر؟
	باب اعداد آلۃ الجہاد	۵۵۴	شارب خمر کے قتل کا حکم
		۵۵۵	ایک اشکال کا حل
			باب التعزیر
۵۶۶	شکال کی تفسیر		تعزیر کا معنی
۵۶۷	گھوڑوں کی مسابقت کا حکم	۵۵۶	مقدار تعزیر
۵۶۸	گھوڑوں کی پسندیدہ اقسام	"	
۵۶۹	{ کاہل بیت کے لئے خاص علوم عطا فرمائے جانے سے انکار		باب بیان الخمر و عید شاربھا
	باب آداب السفر	۵۵۶	اشربہ کی اقسام
	باب حکم الاسراء	۵۵۷	انبذہ مسکوحہ کا حکم
	باب قسمة الغنائم والغلول فیہا		کتاب الامارۃ
	سهم الفارس	۵۵۹	{ امراد کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حکیمانہ تعلیم
۵۷۰	نفل خمس سے یا جمیع غنیمت سے؟	۵۶۰	امارت کے بارے میں چند اہم ہدایات
	باب الفئ		باب الأفضیۃ والشہادات
	کتاب الصيد والذبائح	۵۶۱	قضاء یمین دشاہد کی بحث
۵۷۲	شکاری کتے کے شکار کے جواز و عدم جواز کی صورتیں	۵۶۲	دو آدمی بینہ قائم کر دیں اور ایک صاحب ید ہو
"	شکار کے جانور کے حلال ہونے کی شرائط	۵۶۳	دو آدمی بینہ قائم کر دیں اور صاحب ید کوئی نہ ہو
۵۷۵	متروک التسمیہ ذبیحہ کا حکم	۵۶۴	جن کی شہادت صحیح نہیں
		"	شہادۃ البہدی علی صاحب القریۃ کی بحث

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۸۵	گوہ کا حکم	۵۷۷	تیر و غیرہ سے شکار کرنے کا حکم اور اسکی شرطیں۔
۵۸۶	گھی میں چوہا گر جانے کا حکم	۵۷۸	اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کا حکم
۵۸۹	جلالہ کا لغوی و اصطلاحی معنی۔	۵۷۹	ادہام کی بنیاد پر بدگمانی نہ کرنی چاہیئے
۵۸۹	جلالہ کے گوشت کا حکم	۵۸۰	جن چیزوں سے ذبح جائز ہے
"	حمار کے گوشت کا حکم	۵۸۱	ذبح کی صورتیں مع احکام
۵۹۱	ما القاہ البحر کا حکم		زکوٰۃ الجنین زکوٰۃ امہ کی تشریح
	باب العقیقۃ		باب ذکر الکلب
۵۹۱	عقیقہ کی حیثیت		باب مایحل اکلہ و مایحرم
۵۹۲	امام صاحب کی روایات مختلفہ اور انکی توضیح	۵۸۲	لحوم الخیل کا حکم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب الركوع

الفصل الاول عن أنس رضي الله عنه اقيموا الركوع والسجود

فوالله اني لأراكم من بعدى. ص ۸۲

انی لا اراکم من بعدی۔ یہ مضمون احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ کو پچھلی صفوف کے نمازی نظر آتے تھے۔ اس روایت کی تشریح میں اختلاف ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ روایت سے مراد آنکھوں سے دیکھنا نہیں بلکہ علم مراد ہے یعنی نبی کریم ﷺ پچھلی صفوف کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتے تھے بلکہ وحی کے ذریعے آپ ﷺ کو پچھلے نمازیوں کی غامیوں کا علم ہو جاتا تھا۔ لیکن محققین نے اس شرح کو پسند نہیں کیا کیونکہ عام روایات کا سیاق یہ بتلاتا ہے کہ روایت سے مراد یہ ہے کہ آنکھوں سے دیکھتے تھے۔ اس لئے صحیح اور مختار یہی ہے کہ روایت سے مراد آنکھوں کی روایت ہے پھر ان حضرات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ روایت انہی سامنے والی آنکھوں سے ہوتی تھی یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے ؟

بعض حضرات نے کہا ہے کہ احتمال ہے کہ پیچھے بھی آنکھیں ہوں لیکن یہ قول مرجح ہے کیونکہ محض احتمال کسی چیز کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ روایت اس کا ثبوت ضروری ہے۔ اور پیچھے آنکھوں کا ہونا روایات سے ثابت نہیں۔ لہذا راجح یہی ہے کہ یہ روایت انہی سامنے والی آنکھوں سے ہوتی تھی اور یہ آپ ﷺ کے معجزات میں سے ہے عام عادت تو یہی ہے کہ یہ آنکھیں صرف سامنے کی چیزیں دیکھ سکتی ہیں پیچھے کی چیزیں نہیں دیکھ سکتیں مگر آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے خرقا للعادة یہ معجزہ عطا فرمایا کہ آپ کی انہی آنکھوں میں پیچھے کی چیزیں دیکھنے کی صلاحیت بھی پیدا فرمادی۔

وعن البراء قال كان ركوع رسول الله ﷺ عليه وسلم وسجودهما الز ۸۲

یعنی نبی کریم ﷺ کا رکوع، سجدہ، دو سجدوں کے درمیان جلسہ اور رکوع کے بعد قومہ ایک دوسرے

کے برابر ہوتے تھے۔ یعنی چاروں کی مقدار تقریباً ایک عیسیٰ ہوتی تھی۔
 ما خلا القیام والقعود۔ بتانا چاہتے ہیں کہ سجدتین کے درمیان والا جلسہ مُراد ہے۔ قعدہ جس میں تشہد پڑھا جاتا ہے وہ مُراد نہیں۔ ایسے ہی رکوع کے بعد والا قومہ مُراد ہے وہ قیام مُراد نہیں جس میں قرأت کی جاتی ہے۔
 وعن انسؓ..... اذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قدا وهو الخ ص ۸۲
 یعنی قومہ کو اتنا لمبا فرماتے کہ ہمیں خیال ہونے لگتا کہ شاید آپ نے اس رکعت کو چھوڑ کر دوبارہ قیام شروع فرما دیا ہے۔ ایسے ہی کبھی جب کو اتنا طویل فرماتے کہ ہمیں یہ خیال ہونے لگتا کہ شاید آپ نے دوسرے سجدہ کا خیال ترک فرما دیا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ قومہ اور جب طویل فرماتے تھے اور بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مختصر فرماتے تھے۔ یہ مختلف روایات مختلف حالات پر محمول ہیں کبھی طویل فرماتے تھے اور کبھی مختصر ظاہر یہ ہے کہ نوافل میں طویل فرماتے تھے ایسے نوافل میں کبھی کبھی بیان جواز کے لئے طویل فرماتے تھے لیکن فرائض میں عموماً مختصر فرماتے تھے کیونکہ فرائض میں آپ تخفیف کا بہت اہتمام فرماتے تھے۔ لہ

وعن عائشةؓ..... يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا الخ ص ۸۲
 يتأول القرآن۔ قرآن پاک میں ہے ”فسبح بحمد ربك واستغفر لي“ اس پر عمل کرتے ہوئے آپ ﷺ رکوع اور سجدہ میں یہ دعا پڑھتے تھے جس میں تسبیح، تحمید اور استغفار تینوں آگئے۔
 وعن ابی ہریرہؓ..... اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا الحمد ص ۸۲
 رکوع سے اٹھنے کے موقع پر دو وظیفے ہیں تسبیح اور تحمید۔ ”سمع الله لمن حمده“ تسبیح ہے اور ”ربنا لك الحمد“ تحمید ہے۔

نمازی تین قسم کے ہیں۔ منفرد، مقتدی، امام۔ ان میں سے کون کونسا کلمہ کہے اس میں تفصیل ہے کہ منفرد کے بارے میں جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وہ تسبیح بھی کہے اور تحمید بھی۔ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ امام صرف تسبیح کہے۔ تحمید نہ کہے۔ امام شافعیؒ، امام احمد اور صاحبین کا مذہب اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ امام تسبیح بھی کہے اور تحمید بھی۔
 امام ابوحنیفہؒ کا استدلال زیر بحث حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث سے ہے جن میں امام اور مقتدی میں

وہی تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اور قسمت شرکت کے منافی ہے۔ لہذا کسی کلمہ میں دونوں شریک نہیں ہوں گے۔
مقتدی کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، صاحبین اور مجاہد کا مذہب یہ ہے
کہ مقتدی صرف تحمید کے، تسبیح نہ کہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تحمید و تسبیح دونوں کہے۔

تحمید کے صیغے | تحمید کے چار صیغے روایات صحیحہ سے ثابت ہیں اور چاروں کا پڑھنا جائز ہے۔

① ربنا لك الحمد ② ربنا ولك الحمد

③ اللهم ربنا لك الحمد ④ اللهم ربنا ولك الحمد

حافظ ابن القیمؒ کا خیال یہ ہے کہ اللہ اور واؤ کو جمع کرنا یعنی چوتھا صیغہ ثابت نہیں ہے۔ لیکن یہ مسامحہ ہے
یہ صیغہ بھی روایات صحیحہ سے ثابت ہے۔

واؤ والے صیغوں میں واؤ میں تین احتمال ہیں۔ ① واؤ زائدہ ہے۔ ② واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ
مقدر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے ”ربنا استجب لنا ولك الحمد“ یا ”ربنا حمدناك ولك الحمد“
③ واؤ عالیہ ہے۔ ربنا حمدنا ولك الحمد ائی حال کون الحمد لك۔

وعن حذیفۃ..... كان يقول في ركوعه سبحان ربی العظیم الخ ۸۳
وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل۔ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں ترغیب و ترہیب کی آیات
پر نماز میں دعاء کرنے کی گنجائش ہے۔ چاہے فرض نماز ہو یا نفل۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں فرض میں قرأت کے دوران
دعاء نہیں کرنی چاہیے۔ نوافل میں گنجائش ہے۔ تراویح کا مکمل فرض کی طرح ہے۔ یعنی تراویح میں بھی قرأت کے دوران دعاء
نہیں کرنی چاہیے۔

ذیہ بحث حدیث حنفیہ اور مالکیہ کے خلاف دلیل نہیں۔ بلکہ یہ نوافل پر محمول ہے۔ چنانچہ بہت سی روایات میں ”مسلاۃ
اللیل“ کی تصریح ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت حذیفہؒ کی حدیث میں یہ لفظ ہیں۔ ”صلیت مع النبی صلی
اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ تک“۔ یہ روایت اور اس طرح کی دوسری بہت سی روایات جن میں تصریح ہے کہ قرأت
کے دوران دعاء اور تعوذ مسلاۃ اللیل میں فرماتے تھے، اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ حدیث نوافل پر محمول ہے۔

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری ص ۱۰۹ ج ۱ و عمدة القاری ص ۱ ج ۶ و فتح الباری ص ۲۸۲/۲۸۳ ج ۲
(باب ما يقول الامام ومن خلفه اذا رفع رأسه من الركوع) و معارف السنن ص ۲۶ ج ۳۔
۲۔ مذاہب از معارف السنن ص ۱۲/۱۳ ج ۳۔
۳۔ صحیح مسلم ص ۲۶۲ ج ۱۔

باب السجود فضله

الفصل الأول امرت ان اسجد علی سبعة اعظم الله ص ۸۳

اس حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہیئے۔ جبہ، یدیں، رکتین، قذین۔ سجدہ میں اعضاء سب کے حکم کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

سجدہ میں ناک اور پیشانی کا حکم | اس بات پر اتفاق ہے کہ مسنون سجدہ وہی ہے جو جبہ اورائف دونوں کے ساتھ ہو۔ بلا عذر ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا خلاف سنت ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء جائز ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ بغیر کسی عذر کے صرف جبہ پر یا صرف ناک پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جائے گا یا نہیں؟

امام احمد کے نزدیک جبہ اورائف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے دونوں میں سے کسی ایک کو بھی زمین پر نہ لگایا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ امام مالک، صاحبین کا مذہب اور امام شافعی کا قول اظہر یہ ہے کہ اگر صرف جبہ پر سجدہ کیا تو سجدہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن کراہت تنزیہی کے ساتھ۔ اور اگر صرف ناک پر سجدہ کیا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ نیز مالک کے ہاں اقتصار علی الجبہ تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے۔ مگر اقتصار علی الاائف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر بلا عذر جبہ پر اکتفاء کیا تو سجدہ کراہت تنزیہی کے ساتھ ادا ہو جائے گا۔ اور اگر صرف ناک پر سجدہ کیا تو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو جائے گا۔ بعض مالکیہ کا مذہب بھی امام صاحب کی طرح ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دو قسم کی روایات قابل حل ہیں۔ ایک وہ روایات جن میں پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنے کا حکم ہے۔ مثلاً صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ "قال السدي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظَمَ عَلَى الْجَبْهَةِ وَأُشَارَ بِيَدِهِ عَلَى أَنْفِهِ" (الحدیث)

۱۔ مذاہب ماخوذ از معارف السنن ص ۳۲۰ ج ۳۔ و بذل المجہود ص ۸۵ ج ۲
۲۔ عمدۃ القاری ص ۱۷ ج ۶ باب السجود علی سبعة اعظم۔ ص ۱۱۲ ج ۱۱ باب السجود علی الاائف

جامع ترمذی، سنن ابی داؤد اور صحیح مسلم وغیرہ میں بھی اس قسم کی احادیث ہیں۔ اس قسم کی احادیث بظاہر امام ابو حنیفہ کے بھی خلاف ہیں اور امام مالک، امام شافعی اور صاحبین کے بھی خلاف ہیں کیونکہ یہ حضرات بھی اقتصار علی الجمہ کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ ان احادیث میں پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

ان حضرات نے ان احادیث کو بیانِ سنت پر معمول کیا ہے۔ یعنی ان احادیث میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ ان اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ بلکہ سجدہ کا مسنون طریقہ بیان کرنا مقصود ہے کہ سجدہ کی مسنون کیفیت یہی ہے کہ ان سات اعضاء پر سجدہ کیا جائے باقی رہا یہ کہ کن اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے یہ دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔

(۲) بعض احادیث میں عینِ ناک پر سجدہ کرنے سے مانعت وارد ہوئی ہے۔ اور بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ جس نے صرف ناک پر سجدہ کیا اس کا سجدہ اور نماز ادا نہیں ہوئی۔ حافظ بدر الدین عینی نے ایسی روایات نقل فرما کر ان کا معلول ہونا بیان فرمادیا ہے۔ اور ساتھ ہی کچھ آثار نقل فرمائے ہیں جن سے صرف ناک پر سجدہ کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

باقی اعضاء سنتہ کا حکم | یدین اور کبتین کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں ان کو سجدہ میں زمین پر لگانا واجب نہیں، سنت ہے۔ اگر یدین اور کبتین کو زمین پر لگائے بغیر سجدہ کر لیا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن خلاف سنت ہوگا۔

اور قدیمین میں سے ایک کا زمین پر لگانا واجب ہے اور دونوں کا لگانا سنت ہے۔ لہذا اگر سجدے میں کوئی پاؤں بھی زمین پر نہ لگایا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک پاؤں لگایا اور دوسرا نہ لگایا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن خلاف سنت ہوگا۔ **ولا نکفت الثياب والشعر** لا نکفت کفت یکفت کفتا سے ہے۔ اس کا معنی ہے جمع کرنا، سمیٹنا نماز کے دوران کپڑوں کو سمیٹنا یا بالوں کو اکٹھا کر کے باندھنا یا ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ ایسا کرنا اگر عملِ قلیل کی متک ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی مکروہ ہے۔ اس سے نماز کے فاسد نہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے۔ بعض حضرات مثلاً صبرئ وغیرہ سے فساد کا قول بھی مروی ہے۔

۱۔ ص ۱۹ ج ۱۔ ۲۔ ص ۱۳ ج ۱۔ ۳۔ ص ۱۹ ج ۱۔

۴۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "عمدة القاری" ص ۱۹ ج ۱۔ معارف السنن میں ہے۔ والاحادیث الواردة فی

عدم جواز الاقتصار بالأنف کما معلول۔ ص ۳۵ ج ۳۔

۵۔ بذل المجہود ص ۸۵ ج ۲ ناقلاً عن البدائع۔

۶۔ ایضاً۔

۷۔ عمدة القاری ص ۱۹ ج ۱۔ و بذل المجہود ص ۸۵ ج ۲۔

وعن أنس..... اعتدلوا في السجود ولا يسط احدكم ذراعيه انبساط الكلب ص ۸۳
اعتدل فی السجود کے دو معنی ہیں۔ ① مسنون طریقہ کے مطابق سجدہ کرنا۔ یہاں ہی مراد ہے۔ ② ٹھہر ٹھہر کر
اطمینان سے سجدہ کرنا۔

انبساط الكلب۔ بہت سی احادیث میں نمازیں حیوانات کی شکل اختیار کرنے کو ناپسند بتایا گیا ہے جن جن حیوانات
کے تشبہ سے نام لے کر منع کیا گیا ہے۔ ان حیوانات کی فہرست یہ ہے۔

① افراش السبع ② افراش الكلب یا اقعاء الكلب

③ اتغات الثعلب ④ بردک البعیر

⑤ نفرة الديك ⑥ نفرة الغراب

⑦ تدبج الحمير یعنی رکوع میں گدھے کی طرح سر جھکا لینا۔

⑧ عقبۃ الشیطان یعنی دونوں ایڑیاں کھڑی کر کے ان پر بیٹھنا۔

⑨ صاحب معارف السنن نے فرمایا کہ ان میں یہ چیز بھی شمار کرتی چاہیئے۔ ”رفع الأیدی

کاذناب خیل شمس“

وعن وائل بن حجر..... اذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه الخ ص ۸۴

وعن أبي هريرة..... اذا سجد أحدكم فلا يسرك كما يسرك البعير ص ۸۴

سجدہ میں جانے اور اٹھنے کی کیفیت
سجدہ کو جاتے وقت کیا ترتیب ہونی چاہیئے یعنی کونسا
عضو پہلے اور کونسا بعد میں زمین پر گنا چاہیئے۔ اس

میں فقہاء کے اقوال یہ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک سجدہ کو جاتے ہوئے پہلے رکتیں زمین پر رکھے اور پھر یدین رکھے اور اٹھتے وقت
اس کے برعکس کرے۔ یعنی پہلے یدین زمین سے اٹھائے اور پھر رکتیں غرضیکہ جمہور کے ہاں جو اعضاء زمین کے قریب
ہیں وہ پہلے رکھے جائیں۔ پہلے گھٹنے، پھر ماتھ، پھر ناک، پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے یدین زمین پر رکھے
جائیں پھر رکتیں رکھے جائیں۔ ائمہ کا یہ اختلاف افضلیت میں ہے جمہور کے ہاں پہلا طریقہ افضل ہے۔ اور امام مالک

لے تمام مذکورہ بالا کی تخریج و تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۲۵/۲۶/۲۷ ج ۳

لے مذاہب از معارف السنن ناظرًا عن مدة القاري ص ۲۷ ج ۳

کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے۔ ورنہ دونوں طریقوں کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔
دلائل | جمہور کی دلیل پہلی حدیث ہے جس کو صاحب کوثرؒ نے حضرت داؤد بن جریر رضی اللہ عنہ سے بحوالہ ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دارمی روایت کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل دوسری حدیث ————— حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ————— ہے۔
حدیث ابو ہریرہ کے جوابات | جمہور کی طرف سے حدیث ابو ہریرہ کے کئی جوابات ہیں۔ دو جوابات کی طرف علامہ خطابیؒ کی بات نقل کر کے صاحب کوثرؒ نے

بھی اشارہ فرمادیا ہے۔
جواب نمبر ۱ | یہ حدیث کئی وجوہ سے محدثین کی نظر میں معطل ہے۔ اس کی علل کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ اس کی تفصیل جامع ترمذی وغیرہ میں کی جاتی ہے۔ یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ حدیث ابی ہریرہ کے معطل ہونے کی وجہ سے حضرت داؤد بن جریر کی حدیث سننا و ثبوت خارج ہے۔ البتہ چند علل کی طرف مختصراً اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

- ① اس حدیث میں علت غزابت امام ترمذیؒ نے پیش فرمائی ہے۔
- ② حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث خود انہی کی دوسری حدیث سے معارض ہے۔ امام حمادؒ نے اپنی سندوں کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات پیش فرمائی ہیں جن کا مضمون حضرت داؤد بن جریر کی امادیت کی طرح ہے۔
- ③ اس حدیث کا پہلا حصہ آخری حصہ سے معارض معلوم ہوتا ہے جس کی تفصیل آگے کی جائے گی۔

جواب نمبر ۲ | حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ابتداءً اسلام پر معمول ہے لہذا یہ منسوخ ہے صحیح ابن خزمہ میں حضرت سعدؓ کی حدیث ہے ”کنا نضع الیدین قبل الکرکتین فأمسنا بالکرکتین قبل الیدین“ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حدیث ابو ہریرہؓ منسوخ ہے۔

جواب نمبر ۳ | حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ توجیہ ارشاد فرمائی ہے کہ یہ حدیث معذور پر معمول ہے اس توجیہ کے مطابق حدیث کا مطلب یہ ہے کہ معذور آدمی یدین کو کرکتین سے پہلے رکھ سکتا ہے۔

حدیث ابی ہریرہ پر اشکال | حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے مضمون پر ایک اہم اشکال ہے۔ وہ یہ کہ اس حدیث کے ابتدائی حصہ میں اونٹ کی طرح

بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور اونٹ کے بیٹھنے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے یدین کو زمین پر رکھتا ہے تو صدر حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ اس میں وضع الیدین قبل الرکبتین سے نہی ہے اور آخر حدیث میں اسی کا امر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ”ولیضع یدیدہ قبل رکبتيہ“ لہذا صدر حدیث اور بجز حدیث میں تعارض ہوا۔

جوابات | اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

① بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ واقعی اونٹ بیٹھتے ہوئے پہلے یدین کو زمین پر رکھتا ہے لیکن اونٹ کے رکبتین ان کے یدین میں ہی ہوتے ہیں، تو اونٹ نے جب یدین کو پہلے رکھا تو گویا اس نے رکبتین سے آغاز کیا۔ اس طرح بروک جہل کا حاصل رکبتین سے آغاز کرنا ہی ہوا۔ اور بروک جہل سے نہی وضع الرکبتین قبل الیدین سے نہی ہوئی۔ اور آخر حدیث میں وضع الیدین قبل الرکبتین کا امر ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

② صدر حدیث ”لایسبرک کما یسبرک البعیر“ میں وضع الیدین قبل الرکبتین سے ہی ممانعت مقصود ہے اور یہ حصہ حدیث وائل اور مذہب جمہور کے مطابق ہے۔ باقی رہا یہ اشکال حدیث کا آخری حصہ اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مادی سے قلب ہو گیا ہے۔ یہ حدیث مخلوب ہے۔ اصل میں تھا ”ولیضع رکبتيہ قبل یدیدہ“ — مگر یوں کہہ دیا گیا۔ ”ولیضع یدیدہ قبل رکبتيہ“

باب التشہد

”تشہد“ اس خاص ذکر کو کہتے ہیں جو نماز کے قعدتین کے اندر پڑھا جاتا ہے۔ اس کو تشہد اس لئے کہتے ہیں کہ

یہ شہادتین پر مشتمل ہوتا ہے۔

تشہد کا حکم | امام مالک کے نزدیک نماز کے دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا سنت ہے۔ امام شافعی کے نزدیک پہلے قعدہ میں سنت ہے اور دوسرے میں واجب۔ امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ دونوں قعدوں میں واجب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے میں واجب اور دوسرے میں رکن ہے۔

حنفیہ کی ظاہر الروایت یہ ہے کہ دونوں میں واجب ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے میں سنت ہے اور دوسرے میں واجب ہے۔ مذاہب کی روشنی میں اتنی بات سمجھ میں آگئی کہ اکثر ائمہ کے نزدیک دوسرے قعدہ میں تشہد پڑھنا زیادہ مؤکد ہے بہ نسبت پہلے کے۔

لے قلب کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی بعض روایات میں ”ولیضع رکبتيہ قبل یدیدہ“ وارد ہوا کا مرعہ الطحاوی۔ لے مذاہب کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ اجز المسالک ص ۱۲۴ ج ۲ (التشہد فی المستلک)

عن ابن عمر..... اذا قعد في التشهد وضع يده اليسرى الزم ۸۴

تشہد میں اشارہ بالباب کی بحث

ائمہ اربعہ کا اور جمہور سلف اور خلف کا اتفاق ہے کہ تشہد میں شہادت کے وقت مسبحہ سے اشارہ کرنا سنن

یا مندوب ہے۔ اشارہ کرنا احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے بعض متأخرین حنفیہ نے اشارہ کا انکار کیا ہے۔ خلاصہ کیدانیہ نماز کے مسائل کی ایک کتاب ہے۔ اس میں اشارہ کو حرام لکھا ہے۔ ملا علی قاری وغیرہ حضرات نے اس کی بڑے زور سے تردید کی ہے صحیح یہ ہے کہ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد بھی اشارہ کے قائل ہیں۔ امام محمد نے اپنے مؤطا ص ۱۱۱ باب العت بالخصی فی الصلوۃ میں اشارہ کی حدیث نقل کرنے کے

بعد فرمایا ہے۔ قال محمد و یصنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ و هو قول ابی حنیفہ۔ اس میں تصریح کر دی کہ ان کا اور امام صاحب کا مذہب اشارہ کی حدیثوں کے مطابق ہے یہ دونوں اس کے قائل ہیں بعض نے اس عبارت سے یہ سمجھ لیا ہے کہ انہوں نے اپنا اور امام صاحب کا نام لیا ہے۔ قاضی ابو یوسف کا ذکر نہیں فرمایا وہ اشارہ کے قائل نہیں ہوں گے۔ لیکن یہ فہم غلط ہے۔ امام محمد کی مؤطا میں غلط یہ ہے کہ وہ اپنا اور امام ابو حنیفہ کا قول ذکر کرتے ہیں امام ابو یوسف اس مسئلے میں ان کے ساتھ بھی ہوں تب بھی اس کتاب میں ان کے ذکر کا التزام نہیں کیا بہت سے مسائل ہیں جن میں یقیناً ابو یوسف ان کے ساتھ ہوتے ہیں لیکن اپنی عادت کے مطابق اس کتاب میں صرف نام ابو حنیفہ کا لیتے ہیں۔ ایسے ہی اس مسئلے میں کیا ہے۔ محقق ابن حمام نے فتح القدیر میں اور علامہ شمس نے شرح تقایہ میں امام ابو یوسف کے امالی کے حوالہ سے ان کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے کہ وہ اشارے کے قائل تھے۔ اب حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ بھی باقی ائمہ ثلاثہ اور جمہور کی طرح اشارہ کے قائل ہیں جب احادیث بھی اشارہ کے بارے میں کثرت سے ہیں اور تمام ائمہ بھی اس کے قائل ہیں تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

جن حضرات نے اشارہ کا انکار کیا ہے ان میں سے اہم شخصیت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے۔ آپ نے چند علمی قسم کے شبہات کی بنا پر اشارہ کا انکار کیا ہے۔ ان کا سب سے بڑا شبہ یہ ہے کہ اشارہ والی احادیث میں سخت اضطراب پایا جاتا ہے۔ اشارہ کی کیفیات احادیث میں مختلف وارد ہوئی ہیں کسی میں کوئی کیفیت کسی میں کوئی اس اضطراب کے ہوتے ہوئے ان احادیث پر کیسے عمل کیا جاسکتا ہے۔ محقق ابن الہمام نے کہا ہے کہ اشارہ کا انکار زوات اور درایت دونوں کے خلاف ہے۔ مجدد صاحب اس پر مؤافذہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قلیں کی حدیثوں کو تو آپ نے رد کر دیا اس وجہ سے اس میں اضطراب تھا وہی اضطراب یہاں بھی موجود ہے پھر اس حدیث پر عمل کیسے کر دے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث قلیتین میں اضطراب سننا بھی تھا مثلاً بھی اور معنی بھی جبکہ اشارہ والی روایات

میں ایسا نہیں ہے۔ نیز وہاں ہم نے اضطراب کی وجہ سے حدیثِ قلتین کو مدحِ حقیقی پر محمول کرنے انکار کیا تھا۔ کیونکہ مدحِ حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعین اور غیر مبہم ہو۔ اس اضطراب کے ہوتے ہوئے تعین کیسے ہو سکتا ہے اس لئے اضطراب وہاں عمل سے مانع تھا۔ اشارہ والی روایات کا اضطرابِ عمل سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ کسی کیفیت پر بھی عمل کر لیں جائز ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب طریقے سے عمل کیا ہے۔ حدیثِ قلتین میں تو ایک ضابطہ بتانا مقصود ہے۔ نیز حدیثِ قلتین کو ضابطہ قرار دینے کے خلاف بہت سی احادیث اور دلائل قائم ہیں اشارہ کے خلاف کوئی دلیل ہے؟ اس لئے اشارہ کی حدیثوں کا اضطراب اور اختلاف ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے اشارہ کا انکار کر دیا جائے۔ دیکھئے کہ افتتاحِ صلوٰۃ کے وقت رفع الیدین کے سب قائل ہیں۔ لیکن اس کی کیفیتیں حدیثوں میں مختلف ہیں کسی حدیث میں کندھوں تک اٹھانا آتا ہے اور کسی میں کان کی ٹونگ اور کسی میں فروع اذنین تک کیا اختلاف کیفیت کی وجہ سے آپ رفع کا انکار کر دیں گے۔ اسی طرح سے احادیثِ مشہورہ سے نماز کے قیام میں وضع الیدین ثابت ہے لیکن وضع الیدین کی کیفیتیں حدیث میں مختلف آئی ہیں وضع تحت السترہ بھی وضع تحت الصدر بھی وضع فوق الصدر بھی کیا اس اختلاف اور اضطراب کیفیات کی وجہ سے وضع کا انکار کیا گیا۔ بالکل اسی طرح سے اشارہ تشبہ میں ثابت ہے لیکن کیفیتیں مختلف آئی ہیں اختلاف کیفیات وارد ہونے کی وجہ سے اشارہ کا انکار کر دینا مناسب نہیں۔ مجدد صاحب نے ایسے علمی شبہات کی بنا پر اشارہ کا انکار کر دیا اور انکے استدلال پر کچھ گفتگو بھی کر دی گئی ہے۔ مجدد صاحب کی علمی عظمت اور شخصیت کی رفعت سے کوئی آنکھ والا بھی محسوس نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ احادیثِ کثیرہ میں اشارہ وارد ہے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ اس کے قائل ہیں اس لئے ہم انہی کے مطابق عمل کریں گے۔ مجدد صاحب کے بعض خلفائے اور ان کی اولاد میں سے بعض حضرات نے اشارہ کو ثابت کرنے کے لئے رسالے لکھے ہیں بڑی علمی شخصیات میں عام طور پر بعض تفردات ہو جاتے ہیں۔ ایسے موقع پر اخراط و تفریط کا خطرہ ہے۔ جہور اربابِ فتویٰ کی رائے چھوڑ کر ایسے تفرد کو لینا بھی مناسب نہیں اور ایسی متفرد شخصیت جن کی شخصیت کو سب ہی مانتے ہوں محض اس تفرد کی وجہ سے ان کے خلاف لب کشائی کرنا یا ان کی عظمت کی دل میں کسی آجائا اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں۔ بعض متاخرین حنفیہ نے اشارہ کا انکار اس لئے کیا ہے کہ حنفیہ کی کتبِ ظاہر الروایۃ میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن یہ وجہ انکار کی معقول نہیں اس لئے کہ ظاہر الروایۃ میں اشارہ سے سکوت تو ہے لیکن اشارہ کی نفی تو نہیں ہے۔ عدم ذکر اور چیز ہے اور ذکر عدم کو مستلزم نہیں بالخصوص ظاہر الروایۃ میں سکوت کے بعد جب امامِ محمد کے مؤطا میں ابو یوسف کے امالی میں اور مذہب کی تمام معتبرات میں اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے اس کے ہوتے ہوئے ظاہر الروایۃ کا سکوت اور ان میں اشارہ کا ذکر نہ ہونا یہ نفی اشارہ کی دلیل کیسے بن سکتا ہے۔

کیفیت اشارہ | اس تقریر سے اتنی بات تو ثابت ہو گئی کہ حنفیہ اور جہور سلف و خلف اشارہ کے قائل ہیں اشارہ کس طرح کرنا چاہیے اس کے بارہ میں احادیث مختلف ہیں بعض سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

انگلیوں کو قبض نہ کیا جائے پھیلا کر ہی لکھا جائے صرف شہادت کے وقت مسبحہ کے ساتھ اشارہ کیا جائے امام مالکؒ کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے۔ بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں کو قبض کیا جائے اس کی بھی کئی کیفیتیں آرہی ہیں ایک یہ کہ جنصر اور بنصر دونوں کو قبض کجا جائے اور ابہام کا حلقہ بنایا جائے اور مسبحہ کو کھلی رہنے دیا جائے موقعہ پر اس سے اشارہ کیا جائے حنفیہ کے ہاں یہ صورت مختار ہے اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جنصر اور بنصر اور وسطی تینوں کو قبض کر لیا جائے اور مسبحہ کھلی رہے اس صورت میں انگوٹھا رکھنے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک یہ کہ وسطی کی جڑ کے پاس تھیلی کا جو جگہ جہت ہے انگوٹھا اس کے ساتھ ملا لیا جائے دوسری شکل یہ ہے کہ انگوٹھے کو وسطی کے درمیانی عقدہ کے کنارے کے ساتھ بلا کر رکھا جائے یہ سب کیفیات متنبی حدیثوں میں ثابت ہیں سب کے نزدیک جائز ہیں سنت سب سے اولو ہو جائے گی البتہ اولویت میں رائیں مختلف ہیں۔ اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ انگلیوں کا قبض قعدے کے شروع سے ہی ہونا چاہیے یا اشارہ کے وقت انگلیوں کو قبض کیا جائے دونوں گنجائشیں ہیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع قعدہ سے ہی قبض کر لیجا میں شہادت کے وقت انگلی سے اشارہ کر لیا جائے۔ اشارہ کے وقت قبض کرنا بھی ٹھیک ہے۔ انگلی کا اشارہ کیسے کرنا چاہیے۔ کس وقت انگلی اٹھائی اور کب پست کی جائے اس میں بھی اقوال مختلف ہیں حنفیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ لا الہ کی نفی کے وقت اشارہ کرے گویا انگلی بھی نفی میں شریک ہو گئی اور لا الہ اللہ کے وقت پست کر دے انگلی کا اشارہ قول کے مطابق ہو گیا اظہار توحید میں۔

اشارہ کرنے کی کیفیات مختلفہ احادیث سے ثابت ہیں ان حدیثوں میں آسان تطبیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مختلف موقعوں پر مختلف کیفیات کو اختیار فرمایا ہے کبھی ایک کیفیت سے اشارہ کر لیا۔ کبھی دوسری کیفیت سے کر لیا علیٰ ہذا القیاس۔ مقدمہ اختلاف عمل میں یہ تھا کہ ان سب صورتوں کا جواز معلوم ہو جائے اور امت کے لئے وسعت پیدا ہو جائے۔ بہت سے اعمال آپ نے مختلف طریقے سے کئے ہیں جائز ہونا بتانے کے لئے اور توسیع کے لئے اشارہ میں بھی ایسا ہی ہو گیا۔

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَا السَّلَامَ عَلَى اللَّهِ قَبْلَ عِبَادَةِ الْخَمْسَةِ ۝

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ ان تین لفظوں کے معنی میں اقوال مختلف ہیں مشہور یہ ہے کہ تحیات سے مراد عبادات، قولیہ ہیں۔ صلوات سے مراد عبادات بدنیہ ہیں اور طیبات سے مراد عبادات مالیہ ہیں۔ یعنی ہر نوعیت کی عبادت اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ جب آپ ﷺ نمازی کے پاس موجود نہیں تو پھر اُیہا النبی کیوں کہا جاتا ہے۔

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ صیغہ خطاب بطور حکایت کے ہے۔ شب معراج میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کے دربار میں "التحيات لله والصلوات والطيبات" کہہ کر تحفہ توحید پیش کیا تو حق تعالیٰ کی طرف سے انعام ہوا "السلام عليك ايها النبي" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صالحین کو بھی ساتھ شریک کرنے کے لئے فرمایا "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" اس تمام مکالمہ کے بعد آسمان کے فرشتوں نے کہا۔ "أشهد أن لا إله إلا الله الخ"

اس تمام مکالمہ کو جو عابد و مجتہد اور طالب و مطلوب کے درمیان شب معراج میں ہوا، بعینہ امت کو تعلیم کی گئی۔ اس مکالمہ کی حکایت کرتے ہوئے اب انہی الفاظ کو پڑھا جاتا ہے۔

(۲) دراصل آپ نے یہ صیغہ صحابہؓ کو سکھایا تھا جو آپ کے سامنے یہ کلمات پڑھنے والے تھے۔ پھر غائبین بھی بطور حکایت کے اسی صیغہ کے کہنے پر مامور ہوئے۔

(۳) نمازی کو اپنی نماز میں حق تعالیٰ کے دربار اور حرم میں حاضری کا موقع ملا جب کہ اس نے خلوص سے التحیات لله والصلوات والطيبات پڑھا۔ اس کے بعد غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس حرم میں حاضری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل سے ہوئی ہے جو کہ پہلے ہی اس حرم میں حاضر ہیں۔ اس لئے آپ کو اس حرم میں حاضر سمجھ کر یہ کہنے پر مجبور ہوا۔ السلام عليك ايها النبي

فقہاء اور محدثین نے صیغہ خطاب پر یہ مذکورہ اشکال اٹھا کر اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ سلف کے تمام طبقات فقہاء و محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حاضر، ناظر نہیں ہیں۔ اگر سلف کا عقیدہ آپ کے حاضر، ناظر ہونے کا ہوتا تو اس صیغہ خطاب کو اپنے ظاہر پر رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں تھا اور نہ ہی ان توجیہات کی ضرورت تھی۔

کلمات تشہد | تشہد میں کون سے الفاظ پڑھنے چاہئیں اس میں مختلف صحابہؓ مختلف الفاظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔ تشہد کے بارہ میں دس روایات مشہور ہیں۔ ان میں سے ائمہ اربعہ کے مختار تین تشہد ہیں ۱۔ تشہد ابن مسعود ۲۔ تشہد ابن عباس ۳۔ تشہد عمر۔ اس میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی قسم کے تشہد حدیثوں میں آئے ہیں ان میں سے ہر ایک کا پڑھنا جائز ہے۔ جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ اختیار میں اختلاف ہے۔ کسی نے کسی کو ترجیح دیدی کسی نے کسی کو غفیر اور جنابہ کے نزدیک حدیث میں آئے مختلف تشہدات میں سے تشہد ابن مسعود مختار ہے جس کی تخریج امام ترمذی نے بھی کی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تشہد

ابن عباس مختار ہے۔ امام مالک کے نزدیک تشہد مختار ہے۔ موطا میں انہوں نے اس کی تخریج کی ہے
وجوہ ترجیح تشہد ابن مسعودؓ | حنفیہ نے عبد اللہ بن مسعود والے تشہد کو ترجیح دی ہے۔
 وجوہ ترجیح بہت سے ہیں جن میں سے کچھ وجوہ ترجیح حسب

- ذیل ہیں۔ ① یہ تشہد ایسا ہے کہ اس کی تخریج پر ائمہ سنیہ لفظاً و معنی متفق ہیں۔
- ② امام ترمذی کا اعتراف ہے کہ تشہد کے بارہ میں جتنی حدیثیں ہیں ان سب سے اصح ابن مسعود کی حدیث ہے۔
- ③ یہ تشہد ایسا ہے کہ سب کتابوں میں ایک ہی لفظوں سے نقل کیا گیا ہے۔ ناقلین کا اس کے لفظوں میں کبھی اختلاف نہیں ہوا۔ ④ امام ترمذی کی نقل کے مطابق جہود صحابہؓ اور تابعین کا عمل اس کے مطابق ہے۔
- ⑤ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے لوگوں کی تعلیم کیلئے یہ تشہد ممبر پر چڑھ کر سنایا ہے۔
- ⑥ اس میں دُرُودِ ابراہیم سے جن سے یہ اللہ کی حمد کے جُدا جُدا جملے بن جاتے ہیں۔
- ⑦ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن مسعود کو اس کی تعلیم بڑی اہمیت سے دی ہے۔ ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر ایک ایک کلمہ کے لکھو سکھایا ہے۔

⑧ عبد اللہ بن مسعود کو حکم کیا ہے کہ اس کی تعلیم آگے کرنا چنانچہ انہوں نے اسی طرح سے آگے تعلیم دی ہے یہ حدیث مسلسل باخذ الید ہے۔ امام صاحب کو ان کے استاذ حماد نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی ہے۔ اور حماد کو ان کے استاذ ابراہیم نخعی نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک یوں ہی اس کی تعلیم کا سلسلہ پہنچتا ہے۔

⑨ بعض روایتوں میں اس سے پہلے قل کا لفظ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو امر فرمایا کہ یہ پڑھو اور وجوب کے لئے ہوتا ہے کم از کم استحباب کے لئے تو ہو گا ہی اس سے بھی اس کی اہمیت سمجھ میں آتی ہے۔

الفصل الثانی:- عن وائل بن حجر..... ثم جلس فافترش..... الخ.....

فرأيتہ یحسب کما یدعو بہا۔ ۵۵

تحریک بابہ کی بحث | تشہد میں ”اشہدان لا الہ الا اللہ“ پر اشارہ کی بحث گزر چکی ہے بوقت اشارہ لفظی پر انگشت شہادت کو اٹھانے اور اثبات پر پست کرنے کی

حرکت تو بالاتفاق مسنون ہے۔ اس کے بعد بھی اس انگلی کو حرکت دیتے رہنا چاہیے یا نہیں؟ اس میں اختلاف امام مالکؒ اس کے بعد بھی انگلی کی تحریک کو سنت سمجھتے ہیں اور ان کا استدلال حضرت وائل بن حجرؒ کی زیر بحث حدیث سے ہے جس کے آخر میں ہے۔ ”فرأيتہ یحسب کما یدعو بہا“ لیکن حنفیہ اور جہود کا مسلک یہ ہے کہ انگلی کی تحریک مسنون نہیں۔
 لے مذاہب از معارف السنن ص ۵۱ ج ۲

جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث کے بعد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جس میں ہے۔ ”ولا یحرقہا“
روایتین میں تطبیق | منفیہ کے مذہب پر دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ جس حدیث میں تحریک
 کا اثبات ہے وہاں اشارہ کرنے کے لئے اٹھانے اور پست کرنے کی حرکت مقصود ہے
 ہے اور جس حدیث میں تحریک کی نفی ہے وہاں اس اشارہ والی حرکت کے علاوہ مزید حرکت کی نفی کرنا مقصود ہے
 لہذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

امام بیہقیؒ حدیث وائل کی تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ فیحتمل ان یکون المراد بالتحریک
 الاشارة بها لا تکتسب تحریکاً فیکون موافقاً لروایۃ ابن الزبیرؓ

باب الصلوة علی النبی ﷺ وفضلہا

لفظ صلوٰۃ عربی زبان میں کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً رحمت، دعاء، مدح و ثناء۔ صلوٰۃ
 کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد رحمت نازل کرنا ہوتا ہے۔ فرشتوں کی صلوٰۃ آپ کے لئے رحمت
 کی دعاء کرنا ہے اور بندوں کی طرف سے صلوٰۃ کا مفہوم دعاء اور مدح و ثناء کا مجموعہ ہے۔
تشہد کے بعد درود شریف کا حکم | قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنے کا کیا حکم ہے؟
 اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف
 پڑھنا سنت مؤکدہ ہے، واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں
 تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا واجب ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت عدم وجوب کی بھی ہے۔
دلائل | منفیہ اور اکثر اہل علم کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے جس میں ہے۔ ”اذا قلت هذا
 او فعلت هذا فقد تمت صلوٰۃک“ اس میں تشہد پڑھ لینے یا بقدر تشہد قعدہ کر

۱۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۳۲ ج ۲۔ ۲۔ مذاہب دیکھئے۔ المغنی لابن قدامہ ص ۵۴ ج ۱۔
 ۳۔ اس مضمون کی حدیث ملاحظہ ہو۔ سنن ابی داؤد ص ۱۳۹ ج ۱۔ و السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۴۲ ج ۲ مع
 الجوہر النقی بذیلہ (باب تحمیل الصلوة بالتسلیم) ونصب الراية ص ۴۲۲ ج ۱ و جامع ترمذی ص ۶۶ ج ۱۔

لینے پر نماز مکمل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرط نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ درود شریف واجب نہیں۔ البتہ دوسرے دلائل جن سے دوسرے آئمہ نے استدلال کیا ہے، کی بنیاد پر سنت مؤکدہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال تین قسم کی نصوص سے ہے۔

① بعض نے آیت قرآنی ”یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ“ سے استدلال کیا ہے۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنے کا امر فرمایا ہے۔ اور مطلق امر وجوب کا مقتضی ہے۔

② سنن ابن ماجہ میں حدیث ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں لا صلوة لمن لم یصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

③ وہ روایات جن میں تشہد کے بعد درود شریف کے پڑھنے کا ذکر ہے۔ مثلاً بعض روایات میں ہے ”شعر لیصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم شعر لیدع بعد الثناء“ اور بعض روایات میں ہے ”إذا تشمدا حدکم فی الصلوة فلیقل اللہم صل علی محمد الخ“ اس قسم کی روایات کو وجوب پر محمول کر کے ان سے استدلال کیا گیا ہے۔

جوابات اولہ خصوم ① قرآن پاک کی مذکورہ بالا آیت سے اس مسئلہ میں استدلال درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس آیت میں مطلقاً درود شریف کا امر ہے۔ نماز کی تعیین نہیں۔ لہذا حالت صلوٰۃ پر اس کو محمول کرنا بلا دلیل اور بغیر کسی قرینہ کے ہے۔ دوسرے یہ کہ یہاں مطلق امر کا صیغہ ہے۔ اور مطلق امر تکرار کا مقتضی نہیں ہوتا۔ بلکہ مطلق امر صرف ایک بار عمل کرنے کا مقتضی ہوتا ہے۔ ایک سے زیادہ کا وجوب ثابت ہونے کے لئے مزید دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس آیت سے تشہد کے بعد درود شریف کا وجوب معلوم نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ زندگی میں ایک بار پڑھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ اور اس پر بحث عنقریب آرہی ہے۔ بہر حال یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ نماز میں تشہد کے بعد درود شریف کا وجوب اس آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

② دوسرے نمبر پر ذکر کردہ ابن ماجہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ”لا صلوة لمن لم یصل الخ“ میں صحت صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے۔ یہ بات پہلے کئی بار واضح کی جا چکی ہے کہ احادیث میں لائے نفی جنس ہمیشہ نفس شئی کی نفی

لے سنن ابن ماجہ ص ۳۳ (باب التسمیۃ فی الوضوء) والنظر الکلام علیہ فی ”نصب الراية“ ص ۲۲۶ ج ۱۔

۲ مستدرک حاکم ص ۲۳ ج ۱ د ص ۲۶۸ ج ۱۔

کے لئے نہیں ہوتا بلکہ بہت سی حدیثوں میں کمال شئی کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً ”لا ایمان لمن لا امانة له“ میں مقصود نفس ایمان کی نفی کرنا نہیں ظاہر ہے کہ کسی کے بددیانت ہو جانے سے اس کا ایمان ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس حدیث میں بتانا یہ ہے کہ امانت نہونے سے گوا ایمان ختم نہیں ہوتا مگر ناقص ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی ایک حدیث میں ہے۔ ”لا صلوة لجوار المسجد الا في المسجد“ ظاہر ہے کہ مسجد کا ہمسایہ اگر گھر میں اکیلا نماز پڑھ لے اس کی نماز ہو جائے گی۔ تو اس میں صحت صلوة کی نفی مقصود نہیں کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز گھر میں ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ کمال صلوة کی نفی مقصود ہے کہ گھر میں اس کی نماز کامل نہیں ناقص ہے۔

بالکل اسی طرح اس حدیث میں درود شریف نہ پڑھنے والے کی نماز کی صحت کی نفی نہیں بلکہ کمال صلوة کی نفی مقصود ہے کہ درود شریف نہ پڑھنے سے نماز ناقص رہ جاتی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہمارے ہاں قعدہ اخیرہ میں درود شریف سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کے چھوڑ دینے سے نماز ادا ہو جاتی ہے لیکن ناقص۔

اس حدیث میں نفی کمال مراد ہونے کا قرینہ خود اسی حدیث میں موجود ہے۔ اسی حدیث کے آخر میں ہے۔ ”ولا صلوة لمن لم يحبب الانصار له“ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہاں نفی صحت صلوة کی نہیں بلکہ کمال صلوة کی ہے۔ جیسے حدیث کے اس جملہ میں بالاتفاق کمال صلوة کی نفی مقصود ہے ایسے ہی پہلے جملہ میں بھی یہی مراد ہوگا۔

۲) تیسری قسم کی احادیث کا جواب یہ ہے کہ ان میں درود شریف کے وجوب کی دلیل نہیں ہے۔ ان میں تو تشہد کے بعد درود شریف کی ترغیب ہے جس سے وجوب معلوم نہیں ہوتا۔ جیسے تشہد کے بعد درود شریف پڑھنے کا امر احادیث میں ہے۔ اسی طرح درود کے بعد دُعاء اور استعاذہ کا بھی احادیث میں امر وارد ہوا ہے۔ اور دونوں جگہ تعبیرات بھی ایک طرح کی ہیں جب دُعاء اور استعاذہ کے وجوب کے وہ حضرات بھی قائل نہیں۔ تو یہاں ان احادیث سے درود شریف کے وجوب پر استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ وسلم ما من احد یسلم علی الارواح الا ان اللہ علی روحی
اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں ہے کہ جب کوئی شخص آنحضرت ﷺ پر (تبر) شریف کے پاس درود شریف پڑھتا ہے تو حق تعالیٰ آپ کی روح مبارکہ آپ کے جسد اطہر کی طرف لوٹا دیتے

۱۔ سنن ابن ماجہ ص ۳۲ و مستدرک ما کم ۲۶۹ ج ۱۔

۲۔ دیکھئے المغنی لابن قدامہ ص ۵۴۲ ج ۱۔

ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سلام پیش کرنے سے پہلے آپ کی روح مقدسہ کا آپ کے جسد اطہر کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کتاب سنۃ کے دلائل کی روشنی میں روح مبارکہ کے جسد اطہر کے ساتھ دائمی تعلق کے قائل ہیں۔ کما سیاقی شارحین حدیث نے اس اشکال کے مختلف جواب دیئے ہیں۔

حافظ جلال الدین سیوطی نے اس اشکال کے پندرہ جواب دیئے ہیں۔ یہاں بطور نمونہ چند اہم جوابات ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

① آپ کی روح مبارکہ ہر وقت ملا اعلیٰ میں تجلیات الہیہ کے مشاہدہ میں مشغول رہتی ہے۔ آپ مکمل طور پر اسی طرف متوجہ ہوتے ہیں لیکن جب کوئی اُمتی آپ کی قبر مبارک کے پاس صلوٰۃ و سلام عرض کرتا ہے تو حق تعالیٰ آپ کی توجہ اس طرف مبذول کرا دیتے ہیں۔ آپ یہ سلام سن کر اس کا جواب عنایت فرماتے ہیں۔
تو گویا درود روح سے مراد روح کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف متوجہ کر دینا ہے۔ پہلے حالت مشاہدہ الہیہ میں ہوتی ہے۔ پھر اس کی کچھ توجہ مسلمہ و مصلیٰ کی طرف بھی پھیر دی جاتی ہے۔

② روح سے مراد نطق ہے۔ یعنی جس وقت کوئی بندہ سلام عرض کرتا ہے تو حق تعالیٰ قوت گویائی عطا فرماتے ہیں۔ اور میں سلام کا جواب دیتا ہوں۔

③ امام بیہقیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ **إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَى رُوحِي** کا مطلب ہے۔ **إِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللَّهُ رُوحِي** حافظؒ نے بھی نسخ الباری میں اسی سے ملنا جلتا ایک جواب دیا ہے۔ حافظ کے الفاظ یہ ہیں۔ **إِنْ رَدَّ رُوحِي كَانَتْ سَابِقَةً عَقِبَ دَفْنِهِ لَا أَنْهَا تَعَادُ شَرْتَنَزَعُ شَرْتَعَادُ** دونوں تقریروں کا حاصل یہی ہے کہ روح عرض سلام سے پہلے لوٹائی ہوئی ہوتی ہے۔ امام بیہقی اور حافظؒ کے اسی جواب کو حافظ سیوطی نے ذرا گھول کر بیان کیا ہے۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ”**رَدَّ اللَّهُ عَلَى رُوحِي**“ جملہ حال واقع ہو رہا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب جملہ حالیہ فعل ماضی سے شروع ہو رہا ہو۔ تو اس سے پہلے قد مقدر ہوتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے

۱۔ دیکھئے مرقات ص ۳۴۱ ج ۲، نسیم الریاض ص ۴۹۹ ج ۳، فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶۔

۲۔ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶، مرقات ص ۳۴۱ ج ۲۔

۳۔ شفاء السقام ص ۵۱۔

۴۔ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶۔

اوجاؤ کہ حضرت صد و رھمائی وقد حضرت صد و رھم۔ اسی طرح یہاں بھی جملہ حالیہ فعل ماضی سے شروع ہو رہا ہے اس لئے یہاں بھی قد متدرج ہوگا ”قد رد اللہ“ اور حتیٰ ارد الخ میں حتیٰ غایت کے لئے نہیں بلکہ مطلق عطف کے لئے ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ما من احد یسلم علی الہ وقد رد اللہ علی من وحی و ارد علیہ السلام یعنی جب بھی کوئی شخص مجھ کو سلام پیش کرتا ہے تو حتیٰ تعطف میری روح کا میرے جسد کے ساتھ پہلے ہی تعلق قائم فرما چکے ہوتے ہیں اور میں اس سلام کا جواب دیتا ہوں۔ حدیث میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ جس وقت کوئی سلام پیش کرتا ہے تو اس وقت روح مبارکہ کو لوٹایا جاتا ہے بلکہ مقصد یہ بتانا ہے کہ روح سلام کرنے سے پہلے ہی لوٹائی ہوئی ہوتی ہے۔ سلام کے وقت روح کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ان سب تقریرات سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ یہ سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف میں حیات ستمرہ پر ترقی ہیں اور اس کے خلاف کا کسی حدیث سے ایسا م بھی ہوتا ہو تو اس کی توجیہات کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مستمرہ فی القبر کے دلائل ان حضرات کے ہاں اتنے ٹھوس اور مضبوط ہیں کہ کسی بھی اشکال کی وجہ سے وہ حضرات اس میں ترمیم کیلئے تیار نہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال قتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبری سمعته ومن صلی علی نائیاب لغتہ ۸۷
اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ دیکھئے التعلیق المحمود حاشیہ سنن ابی داؤد ص ۲۷۹ ج ۱۔
۲۔ سیوطی کی اس تقریر میں حتیٰ کو داد عطف کے معنی میں قرار دیا گیا ہے۔ امام بیہقی اور حافظ کی عبارت میں اس طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔ سیوطی کی توجیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حتیٰ اگر مطلق عطف کے لئے ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا استعمال عطف الجملہ علی الجملہ کے لئے نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔ اکا ذکرہ ابن ہشام فی المغنی ص ۱۳۶ ج ۱۔ لیکن حدیث کا مطلب حتیٰ کو بمعنی داد قرار دینے بغیر نبی درست بن جاتا ہے اس طرح سے کہ حتیٰ کو سبب قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ حتیٰ یہ بتانے کے لئے آیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل سے سبب ہے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جب بھی کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتا ہے تو حتیٰ تعالیٰ نے آپ کی روح مبارکہ پہلے لوٹائی ہوئی ہوتی ہے اور پہلے سے اس روح کے نتیجہ میں سلام کا جواب عنایت فرماتے ہیں۔

وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص میری قبر کے پاس آکر درود شریف پڑھتا ہے تو میں خود اسے سن لیتا ہوں اور جو شخص میری قبر سے دور کسی جگہ درود شریف پڑھتا ہے تو وہ درود مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ دور سے یہ درود آپ تک کس طرح پہنچایا جاتا ہے اس کی وضاحت بھی خود حدیث میں موجود ہے فصل ثانی میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث گندہ چکی ہے ان بالله ملائكة سياحين في الارض يبلغوني من امتي السلام وقد تعالیٰ نے کچھ فرشتے ایسے مقرر کر رکھے ہیں جو زمین پر گشت کرتے رہتے ہیں اور جہاں کوئی امتی آپ پر سلام بھیجتا ہے تو یہ فرشتے وہ سلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مسئلہ حیات الہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صلح اسلام عند القبر

اس حدیث میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس کھڑا ہو کر آپ پر درود و سلام پیش کرے تو آپ یہ سلام خود بلا واسطہ سن لیتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی وضاحت کی تکمیل کی غرض سے اس موقع پر اس مسئلہ کی مناسب وضاحت کر دی جائے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور کیا آپ قبر شریف کے پاس کھڑے ہو کر پیش کیا جانے والا صلوة و سلام خود سن لیتے ہیں؟ یہ مسئلہ آج کل گرما گرم مباحثوں اور مناظروں کا موضوع بنا ہوا ہے۔ ہم یہاں ہر قسم کی افراط و تفریط اور گردہ بندیوں سے آزاد ہو کر وہ مسلک اعتدال مع مختصر دلائل پیش کرنے پر اکتفا کریں گے جو کتابت سنت کی نصوص سے بلا تکلف سمجھ میں آ رہا ہے اور جس کو فرقہ ناجیہ اہل سنت والجماعت اور اس دور میں ان کے بہترین ترجمان اکابر علماء دیوبند نے اپنایا ہے۔

مشکوٰۃ شریف اور دورہ حدیث کی کتابوں کی تدریس میں ہمارا یہ طرز عمل چلا آ رہا ہے کہ حدیث سے متعلقہ مباحث کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اگر وہ مسئلہ اختلافی ہو تو پوری فراخ دلی کے ساتھ جانیں کے دلائل بیان کر کے جو موقف ہمارے نزدیک رائج ہوتا ہے اس کی وجہ ترجیح بیان کر دی جاتی ہیں یہاں اس بحث کو چھیڑنے کا مقصد بھی اسی طریقہ کو باقی رکھنا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں انداز بیان بھی حسب سابق ایسا رکھنے کی کوشش کی جائے گی جو علمی حلقوں اور دینی درسگاہوں کی شان کے لائق ہو۔

اس سلسلہ میں اہل سنت والجماعت کا موقف مندرجہ ذیل ہے۔ (سہولت فہم و ضبط کے لئے یہ موقف

اہل سنت والجماعت کا موقف

شق واریش کیا جاتا ہے۔)

(۱) قرآن کریم کی نصوص قطعہ کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر ایک مرتبہ موت کا درود یقینی ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔ (قال اللہ تعالیٰ: کل نفس ذائقة الموت وقال تعالیٰ: انک میت و انھم میتون)

(ب) احادیث صحیحہ اور اجماع امت سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ دعویٰ قرآنی پورا ہو چکا ہے اور آپ کی وفات ہو چکی ہے۔

(ج) وفات کے بعد آپ کے اس جسدِ عنصری کے ساتھ جو مدینہ منورہ قبر شریف میں دفن کیا گیا ہے اور جس جسم کے ساتھ آپ اس دنیا میں تشریف فرما تھے آپ کی روح مبارکہ کو ایسا تعلق ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے آپ کے روضہ الطہر کے پاس پڑھا جانے والا صلوة و سلام آپ بلا واسطہ خود سن لیتے ہیں۔

چند وضاحتیں اہل السنۃ والجماعت کے اس موقف کو اچھی طرح سمجھنے اور مختلف قسم کی غلط فہمیوں سے بچنے کے لئے مندرجہ ذیل وضاحتیں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں۔

① قبر شریف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارکہ کے جسدِ عنصری کے ساتھ تعلق کی وجہ سے آپ کو جو خاص نوعیت کی حیات حاصل ہے اس کے مختلف عنوان ہیں کبھی اس کو حیاۃ ذبیوۃ کہدیا جاتا ہے بایں معنی کہ روح کا تعلق اسی جسدِ عنصری کے ساتھ ہے جس کے ساتھ آپ اس دنیا میں تشریف فرما تھے۔ اور اس زندگی کے بعض آثار مثلاً بعض ذبیوی احکام میں بھی ظاہر ہو جاتے ہیں جیسے آپ کی ازدواجِ مطہرات کے ساتھ کسی اور کا نکاح حلال نہ ہونا۔ آپ کی دراشت کا تقسیم نہ ہونا۔

اکابر کی کلام میں اسی حیات کو بعض اوقات حیات برزخیہ کہدیا گیا ہے۔ اکابر کی کلام میں یہ عنوان باعتبار ظرفیت اختیار کیا گیا ہے مطلب یہ کہ یہ حیاۃ آپ کو عالم دنیا سے عالم برزخ کی طرف منتقل ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ چنانچہ اس کی وضاحت المہند علی المفند کی عبارت میں آئے گی۔

② نصوصِ قرآنیہ سے یہ بات تو ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کبھی نہ کبھی موت کا درود ہونا ہے اور احادیث و اجماع سے ثابت ہے کہ آپ پر موت کا درود ہو چکا ہے۔ آپ پر وارد ہونے والی اس موت کی نوعیت کیا تھی آیا وہ عام انسانوں کی موت کی طرح تھی یا اس سے الگ نوعیت کی اس کے متعلق کتاب و سنت میں کوئی قطعی بات موجود نہیں ہے۔ اس لئے اتنی بات پر اعتقاد رکھنا تو ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ آپ پر موت کا درود ہوا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت کے بارے میں ایک سے زائد رائیں ہو سکتی ہیں۔ اگر کسی کی یہ رائے ہے کہ آپ پر جس موت کا درود ہوا ہے وہ عام موت کی طرح بمعنی اخراج الروح عن البدن تھی تو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں اور اگر کسی نے اپنے وجدان و ذوق اور قرائن و شواہد کی بنا پر یہ کہا ہے

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جس موت کا درد ہوا ہے اس کی نوعیت عام لوگوں کی موت سے مختلف تھی تو اس نظریہ کو کتاب و سنت کی نصوص کے خلاف قرار دینا بھی درست نہیں۔ چنانچہ بعض علماء کی یہی رائے ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جس موت کا درد ہوا ہے اس کی نوعیت عام لوگوں کی موت سے الگ تھی ان حضرات میں سے اہم شخصیت حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ ہیں۔ آپ نے موت انبیاء کرام علیہم السلام کا مطلب بیان کیا ہے کہ ان حضرات کی روح مبارکہ موت کے وقت جسم سے نکلتی نہیں بلکہ پورے جسم سے سمٹ کر دل میں مرکوز ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح سے روح کا بدن میں تصرف ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن حضرت نانوتوی نے خود تصریح فرمادی ہے کہ موت انبیاء کی اس خاص تفسیر پر یقین رکھنا ضروری نہیں چنانچہ اس موضوع پر اپنی دقیق علمی بے نظیر کتاب ”آب حیات“ میں فرماتے ہیں: ”ہاں اتنا عرض کئے دیتا ہوں کہ کو عقیدہ تو یہی ہے۔ اور میں جانتا ہوں انشاء اللہ ایسا ہی ہے گا مگر اس عقیدہ کو عقائد ضروریہ میں سے نہیں سمجھنا تعلیم ایسی باتوں کی کرتا ہوں نہ منکروں سے دست و گریبان ہوں۔“

البتہ انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں نفس موت کا اعتقاد رکھنا حضرت نانوتوی کے ہاں بھی ضروری ہے چنانچہ فرماتے ہیں: ”پر حسب ہدایت ”کل نفس ذائقۃ الموت“ اور ”انک میت وانہم میتون“ تمام انبیاء کرام علیہم السلام خاص کر حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت موت کا اعتقاد بھی ضروری ہے۔“

حاصل یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا اعتقاد رکھنا تو ضروری ہے لیکن اس کی خاص نوعیت پر حرم اور عیتین ضروری نہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حضرت نانوتوی قدس سرہ نے موت انبیاء علیہم السلام کا جو مطلب بیان کیا ہے۔ انبیاء کرام کی حیات فی القبر کا اثبات اس مطلب پر موقوف نہیں ہے۔ اگر اس خاص تفسیر کو تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی دلائل سے انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات فی القبر ثابت ہے۔

(۳) اس بات پر تو اہل سنت والجماعت متفق ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی ارواح مبارکہ ان کے اجساد کے ساتھ کم از کم اتنا تعلق ضرور ہوتا ہے جن سے قبر کے پاس پیش کیا جانے والا سلام سن کر اس کا جواب دے سکیں لیکن اس تعلق کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ آیا ارواح مکمل طور پر اجساد میں آجاتی ہیں یا ان ارواح مقدسہ کا مستقر تو ہمیں اور ہوتا ہے۔ اور وہاں سے ارواح کا اجساد کے ساتھ قوی قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس میں آراء مختلف ہو سکتی ہیں۔

لیکن اس وقت زیر بحث اس تعلق کی تفصیلات نہیں ہیں بلکہ یہاں صرف اہل السنۃ والجماعت کے موقف کے قدر مشترک جمعہ کا اثبات مقصود ہے۔

لے تفصیل دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ ص ۲۴۳ تا ۲۴۶ ج ۳ لے لطائف قاسمیرہ (از تسکین الصدور)

لے لطائف قاسمیرہ ص ۴ از تسکین الصدور ص ۱۰۵ طبع اول۔

④ اہل السنۃ والجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جس حیات فی القبر کو ثابت کرتے ہیں یہ وہ حیات بسیطہ نہیں جو کائنات کی ہر ہر چیز کو حاصل ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان من شیء الا نسبح بحمدہ ولكن لا تفقهون تسبیحہم بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیات فی القبر روح کے جسد عنصری کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اہل السنۃ والجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے عند القبر صلوة و سلام کا سماع اور سلام کا جواب دینا بھی ثابت کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ سننے اور جواب دینے کے لئے حیات بسیطہ کافی نہیں بلکہ اس کے لئے تعلق روح کی ضرورت ہے۔ اگر حیات بسیطہ ہی سماع سلام و جواب کیلئے کافی ہوتی تو اہل حق میں عام مردوں کے سماع کے بارے میں کبھی اختلاف نہ ہوتا کیونکہ حیات بسیطہ تو عام مردوں کے اجساد کو بھی حاصل ہے۔ بلکہ جہو اہل السنۃ کے نزدیک ان کی ارواح کو ان کے ساتھ تعلق بھی ہے اس کے باوجود عام موتی کے سماع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ سماع کیلئے حیات بسیطہ کافی نہیں بلکہ مکین سماع موتی کے نزدیک تو عام نوعیت کا تعلق روح بالبدن بھی سماع کیلئے کافی نہیں بلکہ اس کے لئے قوی تعلق کی ضرورت ہے۔ نیز عام عادت میں بھی سماع سلام و در سلام وغیرہ افعال کی نسبت جمادات وغیرہ کی طرف نہیں کی جاتی۔ حالانکہ حیات بسیطہ تو ان میں بھی موجود ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اہل السنۃ والجماعت انبیاء کے لئے جس حیات فی القبر کا اثبات کر رہے ہیں۔ وہ وہ حیات ہے جو جسد عنصری کو بسبب تعلق روح حاصل ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حیات بسیطہ بلا تعلق روح کو تسلیم کرتا ہوں جو جمادات تک کو حاصل ہے تو ایسا شخص اہل السنۃ کے عقیدہ کے موافق حیات النبی کا منکر اور اس پر دلالت کرنے والی آیات و احادیث کا تارک ہے۔ بلکہ اس کے اس نظریے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا پہلو بھی نکلتا ہے۔

⑤ عقائد کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک وہ عقائد جن کا منکر کافر ہوتا ہے۔ دوسرے وہ عقائد جن کا منکر کافر تو نہیں ہوتا۔ البتہ اسے گمراہ یا فاسق کہا جاسکتا ہے۔ پہلی قسم کے عقائد کے اثبات کے لئے ظنی دلائل کافی نہیں بلکہ ان کیلئے دلیل قطعی کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے عقائد کے لئے دلیل قطعی ضروری نہیں بلکہ ان کا اثبات دلائل ظنی سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ عبد العزیز پرہارویؒ نے اس میں فرماتے ہیں۔ المسائل الاعتقادیۃ قسمان احدہما ما یکون المطلوب فیہ الیقین کو وحدۃ الواجب و صدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ثانیہما ما یکتفی فیہما بالظن کہ ہذا المسئلۃ۔ والا کتفاء بالدلیل الظنی انما لایجوز فی الاول بخلاف الثانی بلکہ عقیدہ حیات النبی اہل السنۃ والجماعت

لہ نبراس ص ۵۹۸ (طبع مطبع خضر مجتہبی لکھنؤ)

کے نزدیک ان عقائد میں سے ہے جن کا منکر کافر نہیں۔ اس لئے اس کے اثبات کے لئے دلیل قطعی ہم پر لازم نہیں۔ اس مسئلہ میں اہل السنّت والجماعت کے موقف کو سمجھ لینے کے بعد اب ہمارے ذمہ دو باتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ جسے ہم نے اہل السنّت والجماعت کا موقف قرار دیا ہے کیا واقعی وہ موقف علماء اہل السنّت اپنی کتابوں میں لکھتا ہے اس سلسلہ میں معتبر کتابوں کے حوالے پیش کئے جائیں۔ دوسرے یہ کہ اہل السنّت والجماعت نے جس موقف کو اختیار کیا ہے کیا وہ موقف دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس پر دلائل پیش کئے جائیں۔

مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ایسے دلائل پیش کر دیئے جائیں جن سے مذکورہ بالا موقف ثابت ہوتا ہو پھر حوالہ جات سے یہ بات بتادی جائے کہ اہل السنّت والجماعت کے تمام طبقات نے بھی وہی موقف اختیار کیا ہے جو ان دلائل سے سمجھ میں آتا ہے۔

دلائل

پہلی دلیل | حضرت اوس بن اوسؓ کی حدیث مرفوعہ:

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا، بیشک تمہارے دنوں میں سے افضل ترین دن جمعہ کا دن ہے اسی دن آدم علیہ السلام کی پیدائش ہوئی اسی دن آپ کی وفات ہوئی اسی دن نفعہ اولیٰ ہوگا اور اسی دن نفعہ ثانیہ ہوگا اس لئے تم اس دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو اس لئے کہ تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہمارا درود آپ پر کچھ بیش کیا جایا کہے گا جبکہ آپ کا جسم مبارک یزہ یزہ ہو چکا ہوگا آپ نے فرمایا کہ بے شک حق تعالیٰ نے زمین پر اس بات کو حرام کر دیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو کھائے۔

ان من افضل ايامكم يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه قبض وفيه النفخة وفيه الصعقة، فاكثروا على من الصلوة فان صلواتكم معروضة على قالوا يا رسول الله كيف تعرض صلواتنا عليك وقد ارميت اى يقولون قد بليت قال ان الله عز وجل حرم على الارض ان تأكل اجساد الانبياء عليهم السلام

حدیث کے یہ لفظ سنن نسائی ص ۲۰۲، ۲۰۴ ج ۱ سے نقل کیے جاسے ہیں۔ امام نسائی کے علاوہ اس حدیث کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً امام البداءۃ نے اپنی سنن (ص ۱۵۰ ج ۱) باب تفریح البواب الجمعة

میں امام دارمی نے اپنی سنن (ص ۳۰۷ ج ۱) باب فی فضل الجمعة میں اس کی تخریج کی ہے امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں دو جگہ اس کی تخریج کی ہے ایک (ص ۷۷) باب فی فضل الجمعة میں یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے والے صحابی اوس بن اوس کی جگہ شداد بن اوس ہیں۔ دوسرے (ص ۱۱۹) باب ذکر وفاتہ و دفنہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے صحابی اوس بن اوس ہی ہیں۔ امام بیہقی نے السنن الکبریٰ (ص ۲۴۹ ج ۳) میں اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ امام حاکم نے اپنی المستدرک میں دو جگہ اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ ایک (ص ۲۷۸ ج ۱) کتاب الجمعة کے شروع میں اس مقام پر انہوں نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ دوسرے کتاب الاہوال (ص ۵۹۰ ج ۴) میں۔ اس موقع پر امام حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

امام حاکم اور امام ذہبی کے علاوہ اور بھی بہت سے محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے مثلاً امام نووی فرماتے ہیں۔ رواہ ابو داؤد باسناد صحیح حافظ ابن کثیرؒ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ وقد صحح هذا الحديث ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني والنووي في التذكار۔

اس حدیث کے آخری جملے سے یہ بات صراحتہ ثابت ہوتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ اپنی قبروں میں محفوظ ہوتے ہیں۔ اس دور میں جن حضرات نے حیات النبیؐ کا انکار کیا ہے۔ ان میں سے اکثر حفاظت اجساد انبیاء کے قائل ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ حفاظت اجساد والی حدیث کو وہ حضرات بھی قابل استدلال سمجھتے ہیں اس لئے اس کی صحت کے بارہ میں تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔

لیکن جس طرح یہ حدیث حفاظت اجساد کی دلیل ہے اسی طرح اس حدیث سے انبیاء علیہم السلام کی ارواح کا ان کے اجساد سے تعلق بھی ثابت ہوتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن درود شریف کی کثرت کی تشریف دیتے ہوئے ارشاد فرمایا **ان صلواتکم معروضۃ علی** (تمہارا درود مجھ پر پیش ہوتا ہے) اس کا مطلب صحابہ کرام یہ سمجھے ہیں کہ صلوٰۃ کا یہ عرض آپ کی روح اور جسد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ اس لئے صحابہ کو آپ کی وفات سے پہلے آپ پر عرض صلوٰۃ میں کوئی اشکال نہ ہوا لیکن

۱۔ حاکم کی سند میں دو متوَعول پر حسین بن علی یہ حدیث عبد الرحمن بن یزید بن جابر سے ”حدثنا“ کہہ کر نقل کرتے ہیں۔
۲۔ ریاض الصالحین ۵۳۰ (مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی)
۳۔ تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۴ ج ۳ طبع دار الفکر

اس فہم کی وجہ سے بعد از وفات عرض صلوٰۃ پر صحابہؓ کو یہ اشکال ہوا کہ دفن ہو جانے کے بعد تو انسانی جسم ریزہ ریزہ ہو جاتا اور اسے زمین کھا لیتی ہے۔ وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کے ساتھ بھی یہ معاملہ پیش آیا تو آپ پر عرض سلام کیے ممکن ہوگا۔ اس خاص فہم کی وجہ سے صحابہؓ کو جو اشکال پیش آیا انہوں نے وہ دربار رسالت میں پیش کیا (قالوا یا رسول اللہ کیف تعرض صلوٰۃنا علیک وقد اُرمیت؟) آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا۔ **ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء**۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ تمہیں میری وفات کے بعد مجھ پر عرض صلوٰۃ میں شبہ و دوہدوں کے ملانے کی وجہ سے پیش آیا۔ ایک یہ کہ عرض صلوٰۃ روح مع الجسد پر ہوگا دوسرا یہ کہ وفات کے بعد انبیاء علیہم السلام کے اجساد اور عام لوگوں کے اجساد میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مقدمہ پر سکوت فرما کر اس کی تو تصویر فرمادی اور دوسرے مقدمہ کی صراحتہ تردید فرمادی۔

ان صلوٰۃ تکوم معرفۃ علی کا مطلب اگر صحابہؓ نے یہ سمجھا ہوتا کہ یہ صلوٰۃ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ پر پیش کیا جاتا ہے تو صحابہؓ کو یہ اشکال ہی پیش نہ آتا کہ جسم کے بوسیدہ ہو جانے کی صورت میں صلوٰۃ کیسے پیش کیا جائے گا اور اگر صحابہؓ کا عرض صلوٰۃ کو روح مع الجسد کے متعلق سمجھنا غلط ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس فہم کی تردید فرمادیتے کہ تم **ان صلوٰۃ تکوم معرفۃ علی کا مطلب** ہی غلط سمجھے ہو صلوٰۃ تو صرف روح پر پیش ہوتا ہے جسم کے بوسیدہ ہونے یا نہ ہونے کا اس میں کیا سوال؟ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کے اس فہم پر صرف سکوت ہی نہیں فرمایا بلکہ **ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء** فرما کر صحابہؓ کے اس فہم کی صراحتہ تصویر بھی فرمادی کہ واقعی یہ عرض صلوٰۃ روح اور جسد دونوں پر ہوگا۔ لیکن تم انبیاء کے جسموں کو عام لوگوں کے جسموں کی طرح نہ سمجھو۔

صحابہ کرام کے سوال اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر قبر شریف میں محفوظ ہے اور اس میں روح کے تعلق سے اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس سے آپ پر پیش کئے جانے والے صلوٰۃ و سلام کا آپ ادراک کر سکیں۔

نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ عرض صرف حیات بسیطہ کی وجہ سے نہیں ہوتا اس لئے کہ حیات بسیطہ تو جسم کے بوسیدہ اور ریزہ ریزہ ہو جانے کے بعد بھی ان ذرات کو حاصل رہتی ہے۔ اگر یہ عرض صلوٰۃ حیات بسیطہ کی وجہ سے تو آپ جواب یہ دیتے کہ پھر کیا ہوا جو ریزہ ریزہ ہو گیا، جسم کے ذرات بھی آخر زندہ ہی ہوتے ہیں لیکن آپ نے حفاظت اجساد کی خبر دے کر یہ بات واضح فرمادی کہ یہ عرض روح و جسد کے مجموعہ پر ہوتا ہے اور روح کو جسد کے ساتھ اتنا قوی تعلق ہوتا ہے جو اس کے بوسیدہ ہونے سے مانع ہو۔

نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس جسم پر تعلق روح صلوة و سلام پیش کیا جاتا ہے وہ وہی جسد عنصری ہے۔ اگر یہ عرض جسد مثالی وغیرہ پر ہوتا تو صحابہ کو یہ اشکال کبھی پیش نہ آتا کہ جسم کے بوسیدہ ہو جانے کی صورت میں آپ پر صلوة و سلام کیسے پیش کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جسد مثالی کو تو زمین کھاتی ہی نہیں اور نہ ہی کسی کا جسد مثالی خاک میں مل کر ریزہ ریزہ ہوتا ہے۔

دوسری دلیل

قال رسول الله ﷺ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرُ دُائِرَةِ الصَّلَاةِ
عَلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَانَّهُ مَشْهُودٌ بِشَهَادَةِ
الْمَلَائِكَةِ وَإِنْ أَحَدُ الْمَيِّصِلِ عَلَى
الْأَعْرَاضِ عَلَى صَلَواتِهِ حَتَّى يَفْرُغَ
مِنْهَا قَالَ قُلْتُ: وَبَعْدَ الْمَوْتِ؟
قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ
أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ فَنَبِيُّ اللَّهِ
حَيٌّ يَرْزُقُ.

مشکوٰۃ باب الجمعة کی فصل ثالث میں حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث ہے۔
نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جمعہ کے دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو کیونکہ یہ عاضی کا دن ہے اس میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں اور جو شخص بھی مجھ پر درود بھیجتا ہے اس کا درود اس کے فارغ ہونے تک مجھ پر پیش کر دیا جاتا ہے ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا آپ کی دعا کے لئے (درود پیش ہو کر گئے گا؟) آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے زمین پر انبیاء کے جسم کھانے کو حرام کر دیا۔ لہذا اللہ کے نبی زندہ ہوتے ہیں انہیں رزق دیا جاتا ہے۔

اس حدیث کی تخریج امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں ”باب ذکر وفاتہ ودفنہ ﷺ“ (ص ۱۱۹) میں کی ہے۔ اس حدیث سے ہمارا موقف دو طرح سے ثابت ہوتا ہے۔ ایک تو حضرت ابوالدرداءؓ کے سوال اور نبی کریم ﷺ کے جواب **ان الله حرم على الارض ان تأكل اجساد الانبياء** سے اس کی تقریر پہلی حدیث میں گزر چکی ہے۔

دوسرا استدلال ہے حدیث کے آخری جملہ فَنَبِيُّ اللَّهِ حَيٌّ يَرْزُقُ اس میں مراحتہ بتا دیا گیا کہ اللہ کے نبی کو وفات کے بعد قبر شریف میں حیات حاصل ہوگی اس میں حیات البنی کو فار کے ذریعہ متفرع کیا گیا ہے حفاظت اجساد انبیاء پر اس سے معلوم ہوا کہ اس میں حیات سے مراد وہ حیات ہے جو اس جسد عنصری کی حیات کا نتیجہ ہے۔ یعنی اس حیات کا تعلق اسی جسد عنصری سے ہے۔ امام ابن ماجہ نے یہ دونوں حدیثیں آنحضرت ﷺ کی حدیث علیہ وسلم کی وفات کے باب میں فکر کے بات یہ بتادی کہ حیات انبیاء کی امادیت وفات انبیاء بیان کرنے والی نصوص کے معارض نہیں بلکہ ان کا مکملہ ہیں، وفات النبی ﷺ کے احوال کا ذکر اس وقت تک نہیں مکمل رہتا

ہے جب تک کہ اس کے ساتھ آپ کی حیات فی القبر کا تذکرہ نہ کر دیا جائے۔ اس حدیث کے تمام سلاویوں کی بہت سے محدثین نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو قابل استدلال قرار دیا ہے۔ مثلاً حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نکات اور قاضی شوکانی نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں۔ باسناد جید نقلہ میرک عن المنذری ولہ طرق کثیرۃ بالفاظ مختلفۃ۔

اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ روایت مرسل اور منقطع ہے اس حدیث کو زید بن امین عبادہ بن نسی سے نقل کرتے ہیں اور زید کا عبادہ سے سماع ثابت نہیں۔ اس اعتراض کا مفصل کتابوں میں جواب دیا گیا ہے۔ یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اگر کسی مرسل یا منقطع روایت کی تائید دوسری روایات سے ہو رہی ہو۔ تو ایسی مرسل بالاتفاق حجت ہوتی ہے خاص طور پر اس کے مضمون کو اگر تعلق بالقبول بھی حاصل ہو جائے تو اس کے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس روایت کی بھی یہی صورت ہے ازل تو یہ مضمون دوسری بہت سی احادیث سے ثابت ہو رہا ہے دوسرے خود اسی حدیث کے حسب تصریح ملا علی قاری بہت سے طرق ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس مضمون کو امت میں تعلق بالقبول حاصل ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کا اس مضمون پر اتفاق رہا ہے اس لئے اس حدیث کے رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

اس حدیث کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں فنبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں قی والا جملہ مرفوع روایت کا حصہ نہیں بلکہ راوی کی طرف سے مدرج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ادراج پر کوئی مضبوط دلیل ہونی چاہیے۔ ایک جملہ جب مرفوع حدیث کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے تو بغیر دلیل کے اس کو مدرج کیسے مانا جاسکتا ہے۔ محدثین نے ادراج معلوم کرنے کے کچھ قرائن بیان فرمائے ہیں۔ ان میں سے یہاں کوئی قرینہ بھی موجود نہیں۔ اگر بالفرض اس جملہ کو مدرج تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے لئے مضرت نہیں۔ اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس جملہ پر ہمارا استدلال موقوف نہیں۔ ہمارا موقف اس کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

امام البویعلی موصلی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے۔

تیسری دلیل

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا نبیاء | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ تہذیب التہذیب ص ۳۹۸ ج ۳ (ترجمہ زید امین)

۲۔ نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۲ (طبع انصار السنۃ المحمدیہ لاہور)

۳۔ مرقات ص ۲۴۲ ج ۳۔

احیاء فی قبور ۷۷ یصلون۔ | اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں نمازیں پڑھتے ہیں۔

استدلال

اس حدیث میں صراحتہ فرمادیا ”الانبياء احياء“ حیات کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ یہ حیات جسم کو روح کے قوی علاقہ کے ساتھ حاصل ہے ورنہ صرف روح تو عام لوگوں کی بھی زندہ ہوتی ہے۔ پھر اسی مفہوم کی مزید تاکید ”فی قبور ھم“ کہہ کر دی گئی اس لئے کہ ”قبر“ کا متبادر اور حقیقی الملاق زمین کے اس حصہ پر کیا جاتا ہے جہاں انسان کا جسد عفری مدفون ہو قرآن کریم میں جہاں بھی یادہ اشغال ہوا ہے اسی معنی میں ہوا ہے مثلاً ارشاد ہے شعراء ماتہ فاقبرہ ، ولا تقم علی قبرہ ، الھکم التکاشرحتہ زرقہ المقابر وغیرھا من الآیات۔ اور پھر اسی معنی کی مزید تاکید کرنے کے لئے ایسے فعل کا ذکر کیا جس کی نسبت عموماً ابدان کی طرف کی جاتی ہے اس لئے فرمادیا ”یصلون“ نیز یصلون کہہ کر یہ بھی بتانا مقصود ہے کہ انبیاء کی یہ حیات بے مقصد نہیں بلکہ وہ اپنی قبروں میں اس حیات کی وجہ سے نماز وغیرہ اعمال طیبہ میں مصروف رہتے ہیں۔ (بغیر مکلف ہونے کے صرف تہذ کے لئے) فیض الباری میں حضرت شاہ صاحب کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں محط کلام انبیاء کی صلوٰۃ ہی ہے یعنی اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں۔ اس ارشاد کے مطابق ”احیاء فی قبور ھم“ بطور تمہید کے فرمادیا چونکہ بغیر حیات فی القبور کے صلوٰۃ فی القبور تصور نہیں ہو سکتی تھی اس لئے پہلے رفع استبعاد کے لئے یہ بتا دیا کہ یہ حضرات اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں پھر اصل بات بتادی کہ اس حیات کی وجہ سے یہ

۱۔ چنانچہ علامہ ابن منظورؒ اپنی لغت کی معروف و بے نظیر کتاب ”لسان العرب“ میں اس مادہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ القبر مدفن الإنسان وجمعہ قبور (ص ۶۸ ج ۵) یہی بات علامہ مجاہد الدین فیروز آبادی نے القاموس المحیط (ص ۱۱۲ ج ۲) میں فرمائی ہے۔ علامہ جبار اللہ زنجشیری نے اپنی معجم ”اساس البلاغۃ“ میں ہر مادہ کے حقیقی اور مجازی استعمالات کو الگ الگ کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے اس میں ق ب ر کے تحت فرماتے ہیں۔ قُبْرِ المیت وَاُنْتُ عِنْدَ مَقْبَرِیْ تَقُولُ ، نَقْلُوْا مِنْ الْقَصُوْرِ الْحَقْبُوْرَ ، وَهِيَ النَّابِرُ اِلَى الْعَابِرِ وَهَذَا مَقْبَرُ فُلَانٍ وَالبَقِیْعُ مَقْبَرُ الْمَدِیْنَةِ وَمَقْبَرَتُهَا قَالَتْ كُلُّ اِنْسَانٍ مَقْبَرٌ بِنَفْسِهِ فَمَنْ یَنْقُصُوْنَ وَالْقَبُوْرُ تَنْزِیْدٌ (ص ۲۵۲) اس کے بعد ”وَمِنْ الْمَجَازِ“ کہہ کر اس مادہ کے دو قسم کے استعمالات ذکر کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے استعمالات حقیقی ہیں لیکن سب استعمالات میں قبر سے مراد مدفن انسان ہی ہے۔ اگلا نظیر بالتأمل غرضیکہ یہ تمام لغت دان قبر کا حقیقی اور اصلی معنی یہی بتا رہے ہیں قبر کا معنی مستقر ارجح ان میں سے کسی نے بھی نہیں بتایا۔
۲۔ دیکھئے فیض الباری ص ۶۲، ۶۵ ج ۲۔

حضرات اپنی قبروں میں نمازیں بھی پڑھتے ہیں۔

تخریج و تصحیح حدیث

”الانبياء احياء في قبورهم يصلون“ کی تخریج امام ابو یعلیٰ موصلی نے کی ہے انہی کے حوالہ سے علامہ تقی الدین السبکی نے یہ حدیث شفاء السقام میں نقل کی ہے: امام ابو یعلیٰ سے

حضرت انسؓ تک اس کی سند یہ ہے۔ امام ابو یعلیٰ فرماتے ہیں۔ حدثنا ابو جہم الأزرقي بن علي ثنا يحيى بن ابی بکیر ثنا المستلم بن سعيد عن الحجاج عن ثابت البناني عن انس بن مالك الخ۔

اس حدیث کی بہت سے محدثین نے تصحیح کی ہے مثلاً امام بیہقی نے اسکا تصحیح کی ہے اور مندرجہ ذیل محدثین نے بغیر تکرار کے امام بیہقی کی تصحیح کو نقل کیا ہے۔ ① حافظ ابن حجر ② قاضی شوکانیؒ نے نیل الأوطار میں ③ حضرت شاہ صاحبؒ نے فیض الباری میں ④ اسی طرح ملا علی قاریؒ مرقات میں فرماتے ہیں صحیح خبر الانبياء احياء في قبورهم يصلون۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ یہ سب حضرات اس حدیث کو صحیح سمجھ رہے ہیں اور اسے محل استدلال میں پیش کر رہے ہیں یہ حوالے صرف بطور نمونہ پیش کئے ہیں۔ درنہ اکثر حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح ہی کی ہے۔ اہم شخصیات میں سے امام ذہبیؒ ہیں جنہوں نے اس حدیث کی سند پر محدثانہ نقطہ نظر سے اعتراض کیا ہے (ان کے اس اعتراض سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حیات انبیاء کے قائل نہ تھے اس لئے کہ حیات انبیاء کا اثبات صرف اس حدیث پر موقوف نہیں ہے) چنانچہ حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں۔ حجاج بن الأسود عن ثابت البناني نكرو ما رويناه فيما علم سوى مستلم بن سعيد فأنتى بخبر منكن عنه عن انس الخ۔ حافظ ذہبیؒ کے اس اعتراض کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس حدیث کے راوی حجاج بن الأسود ”مکرہ“ اور مجہول ہیں اور جہالت کی دلیل یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستلم بن سعید ہیں۔ لیکن دوسرے محدثین نے حافظ ذہبیؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں امام ذہبیؒ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد اس سے روایت کرنے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ وعنه

لہ شفاء السقام ص ۱۸۰ (طبع فیصل آباد) ۱۰ فتح الباری ص ۴۸۷ ج ۶ طبع دار المعرفۃ بیروت

۱۱ نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۳ ۱۲ فیض الباری ص ۶۲ ج ۲ ۱۳ مرقات ص ۲۴۱ ج ۳

(طبع مکتبہ امدادیہ ملتان) ۱۴ میزان الاعتدال ص ۴۶۰ ج ۱۔

جبریل بن حازم و حماد بن سلمة و روح بن عبادۃ و آخرون۔ محدثین کا اصول یہ ہے کہ جس راوی سے روایت کرنے والے دیا اس سے زیادہ ہوں وہ مجہول الذات نہیں رہتا اور یہاں بھی حجاج بن الاسود سے روایت کرنے والے کم از کم چھ ضرور ہیں۔ بین تو وہ جن کا نام حافظ نے ذکر کر دیا اور تین آخروں میں آگئے اس لئے کہ یہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق عموماً کم از کم تین پر آتا ہے لہذا ان کی جہالت الذات ختم ہو گئی۔

پھر حافظ نے امام احمد، ابن مہیین، ابن حبان اور ابو حاتم جیسے محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔ لہذا ان کی جہالت وصف بھی ختم ہو گئی۔ جب نہ مجہول الذات ہیں اور نہ مجہول الوصف بلکہ معلوم اور ثقہ راوی ہیں جب ان کی جہالت ختم ہو گئی تو اس اعتراض کی بنیاد ہی نہ رہی کیونکہ حافظ ذہبی کے اعتراض کی بنیاد ان کی جہالت پر تھی۔ حافظ ذہبی نے ”فیما اعلم“ کہہ کر یہ بات صاف طور پر بتا دی ہے کہ میں نے حجاج کو مجہول اپنے علم کے اعتبار سے کہا ہے کہ میرے علم میں حجاج سے روایت کرنیو الامتلم بن سید علاءہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ کسی اور محدث کو ان سے زیادہ کمزور ہے اور یہی معلوم ہوں، ایسی حدیثیں مجہول اور ”نکۃ“ نہیں رہیں گے چنانچہ حافظ وغیرہ اور دوسرے محدثین کی رائے یہ ہے کہ ان روایت کرنیوالے اور حضرات بھی ہیں۔ ترجیح انہی کی رائے کو ہونی چاہیے اس لئے کہ یہ مثبت ہیں اور امام ذہبی نافی ہیں۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ اس حدیث کی تخریج ابویعلیٰ کے علاوہ ابن عدی نے بھی اپنی الکامل میں کی ہے ان کی سند بھی تقی الدین سبکی نے سفار السقام (ص ۱۶۹) میں نقل کی ہے اس سند میں ایک راوی حسن بن قتیبہ ہیں جن پر بہت سے محدثین نے جرح بھی کی ہے۔ لیکن ابویعلیٰ والی سند میں یہ راوی نہیں۔ اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ ہمارا استدلال ابویعلیٰ والی سند سے ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی محدث کے پیش نظر صرف ابن عدی والی روایت ہو۔ اس لئے انہوں نے محدثانہ نقطہ نظر سے اس میں کچھ کلام کیا ہو۔

امام بیہقی نے حیات انبیاء پر حضرت انسؓ کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔

چوتھی دلیل

مصرات علی موسی لیلۃ اسری بی
عند الکثیر الاحمر وهو قائم لیلۃ
فی قبرہ

میں معراج کی رات سترخ ٹیلہ کے قریب موسیٰ
علیہ السلام کے پاس سے گزرا اس وقت وہ اپنی
قبر میں کھڑے نماز پڑھ رہے تھے

اس حدیث کی تخریج امام مسلمؒ نے اپنی صحیح (ص ۲۶۸ ج ۲) میں اور امام نسائیؒ نے اپنی سنن (المجتبى)
(ص ۲۴۲ ج ۱) میں کی ہے۔

اسرار اور معراج میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مختلف موقعوں پر ملاقات کی ہے۔ ان ملاقاتوں کی کیا کیفیت تھی آیا یہ ملاقاتیں ارجح کے ساتھ ہوئیں یا اجساد مثالیہ کے ساتھ یا اجساد غنصریہ کے ساتھ یہ ایک مستقل بحث ہے اس کی وضاحت تو اسرار اور معراج کی احادیث کی شرح کے ضمن میں ہونی چاہیے۔ یہاں صرف اتنی بات کہنی ہے کہ اور انبیاء کے ساتھ اور موقعوں پر ملاقات جس نوعیت کی بھی ہو اس حدیث میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے جس مرد کا ذکر ہے یہ مرد زمین پر اسی جگہ سے ہوا تھا۔ جہاں حضرت موسیٰ کا جسد غنصری مدفون ہے اور موسیٰ علیہ السلام کچھس قیام و صلوة کا ذکر ہے اس کا تعلق آپ کے جسد غنصری کے ساتھ ضرور تھا جیسا کہ لفظ ”فی قبر“ صراحتہ اس پر دلالت کر رہا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ صلوة کیسی تھی؟ اس قیام کی کیا کیفیت تھی؟ آیا ہر انسانی آنکھ اس قیام و صلوة کا ادراک کر سکتی ہے؟ اس کے بارے میں حدیث ساکت ہے جتنی بات ظاہر حدیث سے سمجھ میں آرہی ہے اسے مان لینا چاہیے اور ظاہر حدیث ہی بتا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جسم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے جو قبر شریف تک مدفون ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ روح کا جسم کے ساتھ قوی تعلق موجود ہو اور اسی کو ہم حیات فی القبر کہتے ہیں۔ اس حدیث سے موسیٰ علیہ السلام کی حیات فی القبر ثابت ہوتی اور بطور دلالت النص کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات فی القبر بھی ثابت ہوگئی اس لئے کہ آپ کا مقام اور مرتبہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موسیٰ علیہ السلام سے اُدنچا ہے آپ افضل الانبیاء ہیں۔

اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے اکثر محدثین اہل سنت اس کی وہی شرح کرتے چلے آئے ہیں اس سلسلہ میں بطور نمونہ ایک دو شہادتیں پیش کر دینا مناسب ہے۔

① علامہ تقی الدین السبکی حیات انبیاء پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وشہد لہ صلاۃ موسیٰ فی قبرہ فان الصلاۃ تستدعی جسدا حیا۔ اسی طرح علامہ سبکی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام بیہقی نے اس حدیث کو حیات انبیاء کے شواہد (دلائل) میں سے شمار کیا ہے۔ یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس حدیث کا وہ مطلب بیان کیا جائے جو اد پر ہم نے بیان کیا ہے۔

② علامہ سندھی سنن نسائی کے حاشیہ میں بدرالدین بن الصاحب سے نقل فرماتے ہیں۔ قال الشیخ بدر الدین الصاحب هذا صریح فی اثبات الحیاۃ لموسیٰ فی قبرہ فانہ وصفہ بالصلوة وانه قائم ومثل ذلك لا یوصف بہ الروح وانما یوصف بہ الجسد، و

رحلہ شفا السقام ص ۱۹۱۔

رحلہ دیکھئے شفا السقام ص ۱۸۰۔

فی تخصیصہ بالقبر دلیل علی هذا فإنه لو كان من اوصاف الروح لم تحتج لتخصیصه
 (۴) بعینہ ہی عبارت علامہ سیوطی نے بدرالدین سے زہر الربی میں نقل فرمائی ہے کہ

(۵) حافظ ابن حجر فتح الباری میں حدیث الانبیاء احياء الخ نقل کر نیچے بعد چند دوسری روایات پر بحث کرنے
 کے بعد فرماتے ہیں وشاهد الحدیث الاول ما ثبت فی صحیح مسلم الخ۔ پھر یہی حدیث ذکر کی ہے یہ
 حدیث الانبیاء احياء الخ والی حدیث کا شاہد بھی بن سکتی ہے جبکہ دونوں سے ایک ہی مدعا ثابت ہو
 رہا ہو۔

(۵) علامہ عثمانی نے بھی اس حدیث کو حدیث السنن الانبیاء احياء الخ کا شاہد قرار دیا ہے۔
پانچویں دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ جسے صاحب شکوۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ
 البوداؤد بیہقی ذکر کیا ہے۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص بھی مجھ پر درود
 پڑھتا ہے تو اس وقت حق تعالیٰ میری رُوح
 میری طرف لوٹا چکے ہوتے ہیں۔ اور میں اس کے سلام
 کا جواب دیتا ہوں۔

قال رسول الله ﷺ الله عليه وسلم
 ما من احد يسلم على الامرد الله
 على روجي حتى اُرد عليه السلام

یہ حدیث سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۲۷۹ پر اور السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۵ ج ۵ پر بھی موجود ہے۔ ابن قدامہ
 نے ”المنیٰ“ میں امام احمد کے حوالہ سے اس حدیث کے لفظ اس طرح نقل کئے ہیں۔ ما من احد یسلم علی
 عند قبری الخ اس میں ”عند قبری“ کی زیادتی بھی ہے۔ امام البوداؤد اور امام بیہقی وغیرہ کی روایات میں اگرچہ یہ
 زیادتی موجود نہیں لیکن ان کے اس حدیث کو کتاب المناسک کے آخر میں ”باب زیارة القبور“ اور ”باب زیارة
 قبر النبی ﷺ“ میں لانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے بھی اس زیادتی کا اعتبار کیا ہے۔
 اب حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ جو شخص بھی میری قبر کے پاس آکر مجھ پر سلام پیش کرتا ہے تو حق تعالیٰ
 میری توجہ اس کی طرف مبذول کرا دیتے ہیں اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔ نبی کریم ﷺ

۱ حاشیہ سنن نسائی ص ۲۴۲ ج ۱۔

۲ زہر الربی بہامش سنن نسائی ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۱ (طبع قدیمی کتب خانہ کراچی)

۳ فتح الباری ص ۴۸۷ ج ۶ فتح الملہم ص ۲۲۱

۴ المنیٰ لابن قدامہ ص ۵۵۷ ج ۳ نیز علامہ خفاجی فرماتے ہیں دنی روایت کا قالہ السبکی ما من احد
 یسلم علی عند قبری۔ (انسیم الرياض ص ۴۹۹ ج ۳)

کے سلام کرنے والے کی طرف متوجہ ہونے اور سلام کا جواب دینے سے ثابت ہوا کہ آپ کو قبر میں جیتا حاصل ہے اور قریب سے سلام کرنے والے کا سلام سُن کر جواب بھی دیتے ہیں۔
اس حدیث کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

حیثیت حدیث اکثر محدثین نے اس کی تصحیح یا تحمیل کی ہے۔ بطور نمونہ چند محدثین کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

- ① امام نووی اس حدیث کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ رواہ ابو داؤد باسناد صحیح
- ② حافظ ابن کثیر نے امام نووی کی تصحیح کو بغیر تنقید و تبصرہ کے نقل فرمایا ہے۔
- ③ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ رواہ اثبات ثقات۔
- ④ ملا علی قاری فرماتے ہیں وسندہ حسن بل سجدہ النووی فی الاذکار
- ⑤ علامہ عزیزی فرماتے ہیں و اسنادہ حسن

اعتراضات کے جوابات

اس حدیث پر اہم اعتراضات جو کئے جاتے ہیں وہ دو ہیں۔

پہلا اعتراض پہلا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کرنے والے یزید بن عبد اللہ بن قسیط ہیں۔ یہ ضعیف ہیں ابو حاتم رازی نے ان کے بارہ میں کہا ہے۔ لیس بالقوی لأن مالک لم یضہ۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ابو حاتم نے ان کی تضعیف کی ہے لیکن دوسرے محدثین نے ان کی رائے کو قبول نہیں کیا بلکہ جمہور محدثین نے ان کی توثیق کی ہے حافظ نے

۱۔ ریاض الصالحین ص ۵۳۱۔

۲۔ تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۴ ج ۳۔ حافظ ابن کثیر نے یہ بھی کہا ہے کہ ”تفردہ ابو داؤد“ یہ اس حدیث کی سند پر اعتراض نہیں ہے صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ اصحاب صحاح ستہ میں سے اسکی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے اس لئے کہ اول تو امام ابو داؤد جیسے ثقہ کا کسی حدیث میں متفق ہونا کوئی اعتراض ہے نہیں دوسرے یہ کہ اسی حدیث کی تخریج امام بیہقی نے بھی کی ہے۔ اس کی سند میں امام ابو داؤد نہیں ہیں۔ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶

۳۔ مرقات ص ۳۲۱ ج ۲۔ السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ص ۲۰۹ ج ۴ (طبع مکتبۃ الایمان المدینۃ المنورۃ)

تہذیب التہذیب میں ابن معین، نسائی، ابن حبان، ابن عدی وغیرہ بہت سے محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔ نیز یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔ چنانچہ ماخوذ نے ان پر (ع) کی علامت لگائی ہے۔

ابو حاتم نے ان کی تضعیف صرف اس بنیاد پر کی ہے کہ امام مالک نے انہیں پسند نہیں کیا۔ لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ ابن عبد البر نے ابو حاتم کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام مالک کی طرف اس شخص کی نسبت غلط فہمی کی وجہ سے ہو گئی ہے کیونکہ خود امام مالک نے موطن میں بہت سے مقامات پر ان کی روایات سے استدلال کیا ہے لہٰذا اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ یزید بن عبد اللہ کی تضعیف میں ابو حاتم متفرد ہیں۔ امام مالک ان کے ساتھ نہیں دوسرے یہ معلوم ہو گیا کہ ابو حاتم نے جس بنیاد پر تضعیف کی ہے وہ بنیاد ہی درست نہیں۔

دوسرا اعتراض | دوسرا اعتراض اس کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ یزید بن عبد اللہ کو حضرت ابو ہریرہ سے سماع حاصل نہیں اور وہ حضرت ابو ہریرہ سے اس حدیث کو نقل کر رہے ہیں۔ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔ درمیان میں کوئی واسطہ گرا ہوا ہے۔

جواب | اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حافظ نے نقل کے مطابق یزید کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی اور اس وقت ان کی عمر نوے سال تھی جبکہ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی ولادت تقریباً ۳۲ھ میں ہوئی جبکہ حضرت ابو ہریرہ کی وفات مشہور قول کے مطابق ۵۹ھ میں ہوئی۔ اس حساب سے حضرت ابو ہریرہ کی وفات کے وقت یزید بن عبد اللہ کی عمر ۲۴ سال بنتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یزید اور حضرت ابو ہریرہ کے درمیان معاشرت اور امکان لقاء موجود ہے اور یزید مدلس بھی نہیں ہے اس لئے یہ روایت کم از کم علی شرط مسلم صحیح ہونی چاہئے پھر اس امکان لقاء کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ یزید بن عبد اللہ حسب تصریح حافظ مدنی ہیں اور حضرت ابو ہریرہ کی وفات بھی مدینہ ہی میں ہوئی ہے۔ یہ بات انتہائی مستبعد ہے کہ اس دور کا ایک طالب حدیث ہو اور اس کے اپنے شہر میں ابو ہریرہ جیسے محدث موجود ہوں لیکن اس نے ان سے استفادہ نہ کیا ہو تو صرف امکان لقاء ہی نہیں بلکہ عدم لقاء مستبعد ہے۔

۱۔ تہذیب التہذیب ص ۳۴۳ ج ۱۱ ۲۔ امام مالک کی طرف (غلط فہمی کی وجہ سے) تضعیف کی نسبت کرنے والے اگرچہ عبد الزاق ہیں لیکن ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ خود عبد الزاق تک بھی یہی رائے ہے۔

۳۔ ایضاً ص ۳۴۲ ج ۱۱

۴۔ دیکھئے البدایہ والنہایہ ص ۱۱۴ ج ۸ (طبع مکتبہ قدسیہ لاہور) وقد قال غیر واحد: إنه لوئی سنۃ سبع وخمسين وقيل ثمان وقيل سبع وخمسين والشهور تسع وخمسين۔

قصیٰ دلیل

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث

قال رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم لا یصلح قبرہ عیسیٰ ابن مریم حکما عدلا ولا ماما مقسطا ویسکن فجاحا جا او معتمرا او بنیتہما ولیأتین قبری حتی یسلم علی ولا یردن علیہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عیسیٰ ابن مریم ضرور زمین پر اتریں گے اس وقت وہ عادل حکمران اور منصف امام ہوں گے اور وہ ضرور فج کے راستہ سے حج یا عمرہ کے لئے آئیں گے (یا یوں فرمایا کہ حج و عمرہ کی نیت سے آئیں گے) اور وہ میری قبر پر آکر سلام بھی ضرور کریں گے اور میں انکے سلام کا جواب بھی ضرور دوں گا

اس حدیث کی تخریج امام حاکم نے اپنے مستدرک (ص ۵۹۵ ج ۲) میں کی ہے امام حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے اور علامہ ذہبی نے تصحیح پر ان کی موافقت کی ہے۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف کے پاس آکر سلام پیش کریں گے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس سلام کا جواب دیں گے اور سلام کا جواب موقوف ہے سماع سلام پر، معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سن کر جواب دیں گے اور یہ سننا براہ راست ہوگا۔ فرشتوں کے ذریعہ سے نہیں ہوگا اس لئے کہ فرشتوں کے ذریعہ سے تو ہر جگہ سے سلام پہنچ جاتا ہے پھر کیا تین قبری کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

اس حدیث کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خصوصیت و معجزہ پر محمول نہیں کر سکتے اس لئے کہ اول تو خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر اس کو عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ مانیں تو لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزہ کے لئے محل تصرف بنے اور یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ عالی کے کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر شریف کے پاس سے پیش کیا جانے والا ہر صلوٰۃ و سلام خود سنتے ہیں اور اس طرح عیسیٰ علیہ السلام کا سلام بھی خود سن کر جواب عنایت فرمائیں گے۔

ساتویں حدیث

حضرت ابوہریرہؓ کی زیر بحث حدیث

قال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سمعتہ و من صلی علی نائیا ابلغتہ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص میری قبر کے پاس سے مجھ پر درود پڑھا کرے گا میں اس کو خود سن لیا کروں گا اور جو شخص دور سے مجھ پر درود بھیجا کرے گا وہ مجھ کو فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچا دیا جائے گا۔

اس حدیث میں ”سمعتہ“ سے مراد براہ راست بغیر کسی واسطہ کے سننا ہے اس لئے کہ ادل تو جب سماع کا

اطلاق کیا جاتا ہے تو اس کا متبادر مفہوم یہی ہوتا ہے کہ مشکلم کی آواز سامع کے کانوں تک پہنچ جائے دوسرے ”سمعتہ“ کا ”ابلیغۃ“ کے ساتھ مقابلہ کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابلاغ کا مقابل مراد ہے۔
 ابلاغ سے مراد تو یہ ہے کہ وہ صلوٰۃ فرشتوں کے واسطہ سے آپ تک پہنچادی جائے لہذا
 صلے سے مراد یہ ہو کہ آپ براہ راست اس صلوٰۃ کو سُن لیں چنانچہ ملا علی قاریؒ ”سمعتہ“ کی شرح کرتے ہوئے
 لکھتے ہیں: اے سمعا حقیقیّاً بلا واسطۃ بلہ

”عند قبری“ کی قید سے یہ بات مؤکد کر دی گئی کہ یہ جسد عنفری کے لئے ثابت ہے۔ یعنی جسد عنفری سُنتا ہے بتعلق رُوح کیونکہ اگر صرف رُوح سُنتی ہوتی یا کوئی اور جسد مثالی وغیرہ سُنتا ہوتا تو پھر ”عند قبری“ کی تخصیص کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ پھر تو چاہیے تھا کہ ہر جگہ سے آپ صلوٰۃ و سلام خود سُن لیتے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

تخریج و تصحیح حیشہ

یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بیہقی کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔ امام بیہقی کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ مثلاً حافظ ابوالشیخ نے ”کتاب الثواب“ میں اس کی تخریج کی ہے۔ اسی طرح ابوبکر ابن ابی شیبہ نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے۔ ابن حبان نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔

اس حدیث کی امام بیہقی والی سند میں ایک راوی محمد بن مردان السدی الصغیر ہیں۔ محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے لیکن ابوالشیخ وغیرہ کی سند میں یہ راوی نہیں بلکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں محدثین نے ابوالشیخ والی سند کی تصحیح کی ہے مثلاً سندرجہ ذیل حضرات نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے۔

- ① حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ⑤ ملا علی قاری نے ⑥ علامہ عثمانی نے ⑦

۱۔ مرقات ص ۳۴۷ ج ۲
 ۲۔ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۴ و شرح شفاء العارضی عیاض ملا علی قاری ص ۵۰۰ ج ۳ بہامش نسیم الریاض
 و مرقات ص ۳۴۷ ج ۲۔ ۳۔ الشفاء مع نسیم الریاض ص ۵۰۰ ج ۳۔ ۴۔ مرقات ص ۴۲۲ ج ۲
 ۵۔ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۴۔ ۶۔ مرقات ص ۳۴۷ ج ۲۔ ۷۔ فتح الملہم ص ۲۲۲ ج ۱۔

جمہور کا استدلال ابوالشیخ والی سند سے ہے امام بیہقی والی سند پر استدلال کا مدار نہیں۔ البتہ اس کو ابوالشیخ والی سند کی مزید تقویت کے لئے پیش کیا جاسکتا ہے۔ صرف بیہقی والی روایت کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کر دینا کہ یہ حدیث ضعیف ہے مناسب نہیں۔

یہ چند حدیثیں بطور نمونہ پیش کی گئی ہیں جن سے اہل السنۃ والجماعت کا موقف اس مسئلہ میں صراحتہ ثابت ہو رہا ہے۔ مزید احادیث کے لئے اور انہی احادیث کے متعلق مزید تفصیلات کے لئے اس مضمون پر لکھی گئی مستقل کتابوں کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ان حدیثوں کی سندیں بھی گو صحیح ہیں لیکن سب سے اہم وجہ ان احادیث کے قابل قبول ہونے کی یہ ہے کہ ان کے مضمون کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ تلقی بالقبول سے سند ضعیف والی حدیث کا مقام بھی صحیح سند والی احادیث سے بڑھ جاتا ہے۔ چہ جائیکہ وہ حدیث سنداً بھی صحیح ہو اور پھر ایک ہی حدیث نہ ہو بلکہ اس مضمون پر دلالت کرنے والی کثیر احادیث موجود ہوں۔ ایسی صورت میں ان کے انکار کی بالکل گنجائش نہیں رہتی۔

حیات انبیاء علیہم السلام اور قرآن کریم

مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اہل السنۃ والجماعت کا موقف جس طرح بہت سی احادیث سے بطور عبارت النص یا اشارہ النص کے ثابت ہے اسی طرح یہ موقف قرآن کریم کی دلالت النص سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ شہدار کے بارے میں فرماتے ہیں۔

اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کئے جاتے ہیں ان کی نسبت یوں بھی مت کہو کہ وہ مرنے میں بلکہ وہ لوگ زندہ ہیں لیکن تم جو اس سے ادراک نہیں کر سکتے۔

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا
تَشْعُرُونَ۔

اس آیت میں شہدار کو احیار کہا گیا ہے شہدار کی یہ حیات کس نوعیت کی ہوتی ہے اس میں ظاہر قرآن کا مقتضا اور مفسرین کی ایک بہت بڑی جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ حیات جسمانی ہے یعنی روح کو انکے اجسام کے ساتھ عام مردوں کی نسبت زیادہ تعلق ہوتا ہے اور شہدار کو یہ حیات ملی ہے حق تعالیٰ کے دربار میں ان کے بلند مرتبہ مقام کی وجہ سے اور ظاہر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقام دمر تبرہ حق تعالیٰ کے ہاں شہدار سے کہیں زیادہ بلند ہے اس لئے یہ حیات انبیاء کیلئے بھی ثابت ہونی چاہیئے بلکہ یہ حیات عام شہدار کی حیات سے اقویٰ ہونی چاہیئے۔
اس استدلال کے ضمن میں ہم نے تین باتیں کہی ہیں ① ظاہر قرآن کا تقاضا یہ ہے کہ اس حیات کا جسم کیسا تھا بھی تعلق ہو۔ ② بہت سے مفسرین کی بھی یہی رائے ہے ③ جب یہ حیات شہدار کے لئے ثابت ہے تو انبیاء کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے۔ تینوں باتوں کی مختصر اوضاحت کر دینا مناسب ہے۔

سیاق قرآن حیات جسمانی پر دلالت ہے | قرآن کریم کی اس آیت

کے سیاق میں بہت سے قرائن و شواہد ایسے موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہدار کو جو حیات حاصل ہے وہ جسمانی ہے چند ایک قرائن حسب ذیل ہیں۔

① احیاء ”حی“ کی جمع ہے۔ اس لفظ کا اطلاق جب انسانوں یا حیوانوں پر کیا جاتا ہے تو عام محاوروں میں اس سے مراد وہی حیات ہوتی ہے جو روح کے جسم کے ساتھ تعلق کی وجہ سے حاصل ہو چنانچہ علامہ آلوسیؒ نے اس حیات کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے ”فمذہب کشیش من السلف إلى انما حقیقیة بالروح والجسد“ اس سے معلوم ہوا کہ حیات کا حقیقی معنی یہی ہے۔

② مفسرین نے لکھا ہے کہ ”بلل احیاء“ میں احیار خبر ہے۔ اس کا مبتدا محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے ”ہو احیاء“ ہم ضمیر من یقتل میں من کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی من یقتل احیاء جن پر فعل قتل وارد ہوا ہے وہ زندہ ہیں ظاہر ہے کہ فعل اصالة جسم پر ہی وارد ہوا ہے تلوار جسم پر ہی چلی ہے۔ تو یہ حیات بھی جسم کے لئے ہی ثابت ہوگی بتعلق روح۔

③ قرآن پاک میں یہ حیات بیان کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے۔ و لکن لا تشعرون بشعور کہتے ہیں۔ اور اک بالحواس کو، اور لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی لکن سے پہلے والی کلام سے کسی تو ہم کا امکان ہوتا ہے۔ لکن کے بعد والا جملہ اس تو ہم اور شبہ کو دور کر دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ”بل احیاء“ سے جو حیات تبادراً مفہوم ہوتی ہے وہ وہی حیات ہے جس کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان ہو (خواہ وہ کسی عارض کی وجہ سے بالفعل غیر مدرک ہی کیوں نہ ہو) حاصل آیت کا یہ ہوا کہ شہدار کو شہادت کے بعد حیات حاصل ہوتی

ہے اور اس جنس حیات کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان بھی ہے اس پر کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید بالفعل اس حیات کا ادراک بالحواس ہوتا بھی ہو اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمادیا ”ولکن لا تشعرون“ یعنی گویہ حیات فی نفسہ قابلِ ادراک بالحواس ہے لیکن بعض عوارض کی وجہ سے اور بعض کمزوریوں کے پیش نظر عادتاً اس کا ادراک بالحواس ہوتا نہیں ہے، ظاہر ہے ایسی حیات جو (اس دنیا میں) قابلِ ادراک بالحواس ہو وہی ہو سکتی ہے جس کا جسم کے ساتھ بھی تعلق ہو، محض روح کی حیات تو مدرک بالحواس نہیں ہوتی وہ تو مدرک بالعقل ہوتی ہے۔ اگر محض روحانی حیات مراد ہوتی تو یوں فرماتے ”ولکن لا تعلمون“۔

شہداء کی حیات کے قابلِ ادراک بالحواس ہونے کے باوجود بالفعل اس کے عدمِ ادراک کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں مثلاً یہ کہ یہ حیات چونکہ عالمِ دنیا سے عالمِ برزخ میں منتقل ہو جانے کے بعد ملتی ہے۔

اور اس دنیا میں رہتے ہوئے دوسرے جہاں کے احوال کا مشاہدہ کرنا مستبعد ہے اس لئے عادتاً اس حیات کا ادراک نہیں ہوتا باوجود اس کے کہ اس کا تعلق جسم کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔

یہ وجہ بھی بیان کی جاسکتی ہے کہ اس حیات میں اگرچہ روح کا جسد کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق عام مردوں سے زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ تعلق ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ دنیوی زندگی میں ہوتا ہے کہ اس سے حیات مطلقہ حاصل ہو جائے اور جسم جس و حرکت کرتا ہوا نظر آجائے۔

اسی طرح اس حیات کے عادتاً مشاہدہ میں نہ آنے میں یہ کمکت بھی ہو سکتی ہے کہ حق تعالیٰ کی نظر میں سے ایمان وہ معتبر ہے جو ایمان بالغیب ہو، بن دیکھے صرف اس وجہ سے مان لیا جائے کہ اللہ کے رسول نے خبری ہے۔ اگر حیات شہداء یا اس قسم کے دوسرے امور غیبیہ عام طور پر نظر آنے لگیں تو ان پر ایمان، ایمان بالغیب نہ رہے گا۔ ایمان بالشہادۃ بن جائے گا۔ اس حیات کو بندوں ہی کی مصلحت کے پیش نظر ان کی نظروں سے اوجھل رکھا گیا ہے چنانچہ جہاں کہیں دکھانے میں مصلحت ہوتی ہے مثلاً عبرت اور شہادت وغیرہ کی ترغیب و تنبیہ ہوتی ہے تو اس عالم کے بعض احوال بعض بندوں کو بطور خرق عادت دکھا بھی دیئے جاتے ہیں، محدثین نے اس سلسلہ میں کافی واقعات بھی اپنی کتابوں میں نقل فرمائے ہیں۔

مثلاً، وقد مع من ثابت البنانی التابعی انہ قال: اللهم ان کنتم اعطیت آمدا ان یصلی فی قبرہ فاعطین ذلک فرئی بعد ذلک یصلی فی قبرہ شفاء السقام (ص ۱۸۷)۔ نیز شہداء کے اجسام کے ساتھ ان کی ارواح کے عام مردوں سے قوی تعلق کا ایک ظاہری اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ حقیقی یا حکمی شہید کے جسم کو مٹی نہیں کھاتی بلکہ صغیر

حاصل یہ کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاء سے بالتبادل سمجھ میں آنے والی حیات وہی حیات ہے جس کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان ہو لیکن بعض عوارض کی وجہ سے اور بعض حکمتوں کے پیش نظر عادتاً بالفعل اس کا ادراک ہوتا نہیں۔ اور ایسی حیات جسمانی ہی ہو سکتی ہے۔
یہ چند شواہد بطور نمونہ پیش کئے گئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے سیاق کا تقاضا یہی ہے کہ یہ حیات جسمانی ہو۔

چند حوالہ جات آیت مذکورہ میں حیات سے حیات جسمانیہ مراد لینا چونکہ آیت کے سیاق کے مطابق ہے اس لئے بہت سے مفسرین و علماء اُمت نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے تفصیلی حوالہ جات پیش کرنا تو طوالت کا باعث ہو گا چند ایک شہادتیں بطور نمونہ اس پر پیش کی جاتی ہیں۔
① مشہور حنفی مفسر علامہ سیّد محمد آلوسیؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں واختلف فی هذه الحیاء فحمدہ کثیر من السلف إلی انہا حقیقیۃ بالروح والجسد ولكن لا ندرکہا فی هذه النشأۃ اس میں حیات حقیقیہ جسمانیہ کو کثیر سلف کا مذہب قرار دیا گیا ہے پھر چند اور اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں والمشہور من ترجیح القول الاول۔

② امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت کے تحت حسبِ عادت طویل بحث فرمائی ہے اس حیات سے مراد کونسی حیات ہے اس میں کئی اقوال نقل فرماتے ہیں پہلا قول یہ نقل فرمایا ہے الاول انہم فی الوقت احیاء کأن اللہ تعالیٰ احیاء ولا یصل الثواب الیہم وهذا قول اکثر المفسرین وهذا دلیل علی أن المطیعین یصل ثوابہم الیہم وہم فی القبور۔ آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ جس تفسیر کو اکثر مفسرین کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے مطابق اس حیات کا تعلق قبور میں موجود اجسام کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ پھر یہ سوال اٹھایا ہے کہ ہم تو ان اجسام کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ مردہ ہیں پھر اس کا جواب بھی دیا ہے۔ اس قول پر یہ سوال تبھی ہوتا ہے جبکہ اس قول کے مطابق یہ حیات جسمانی ہو۔ تو اس قول اول میں حیات سے مراد حیات جسمانیہ ہے۔ پھر دو قول اور نقل کر کے فرماتے ہیں۔ واعلم ان اکثر العلماء علی ترجیح القول الاول پہلے حنفی مفسر کی شہادت پیش کی تھی ثانی مفسر کی شہادت ہے۔ اب چند ایک محدثین کے حوالے پیش کیے

بقیہ : (دوسرے اجزاء ارمیہ سے متاثر ہونا الگ بات ہے) اس لئے ان کے اجسام ہمیشہ یا طویل عرصہ تک محفوظ رہتے ہیں مثلاً صفحہ ۲۰ ج ۲ (دار الفکر بیروت)
۲۰ ج ۱۶۳ تفسیر کبیر ص

جاتے ہیں ایک حنفی محدث کا ایک شافعی کا اور ایک اہل حدیث محدث کا۔

(۳) مشہور حنفی شارح حدیث حافظ بدر الدین عینی عمدۃ القاری میں موسیٰ علیہ السلام کی صلوة فی القبر والی حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ قلت لا اشکال فی هذا اصلاً و قد ذلک ان الأنبياء علیہم الصلوٰۃ والسلام افضل من الشہداء و الشہداء اہل اٰحیاء عند ربہم فالأنبياء با طریق الاو لی السجہاں حافظ عینی حیات کی ایسی نوعیت کی بات کر رہے ہیں جس سے موسیٰ علیہ السلام کے اپنی قبر میں نماز پڑھنے پر اصلاً اشکال ہی نہ رہے۔

(۴) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ انبیاء علیہم السلام کی حیات پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں قلت و اذا ثبت أنهم احياء من حیث النقل فإنه یقویہ من حیث النظر کون الشہداء اہل اٰحیاء بنص القرآن والأنبياء افضل من الشہداء۔ اس آیت کے سیاق و سباق میں حافظ انبیاء علیہم السلام کی حیات جہاننیہ پر بحث کر رہے ہیں۔

(۵) ظاہری مزاج کے مشہور محدث قاضی شوکانی نیل الأوطار میں حیات انبیاء پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں وورد النص فی کتاب اللہ فی حق الشہداء أنهم احياء یسرعون وأن الحیاء فیہم متعلقة بالجسد فكيف بالأنبياء والمرسلین۔

فائدہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے مسروق کہتے ہیں کہ ہم نے عبداللہ بن مسعودؓ سے اس آیت کے بارہ میں سوال کیا۔ ولا تحسبن الذین قتلوا اللہ تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارہ میں پوچھا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا ارواحہم فی جوف طین خضر لہا قنادیل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حیث شاءت

۱۔ عمدۃ القاری ص ۳۵ ج ۱۶

۲۔ فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ ، من حیث النظر سے مراد یہ دلالت النص ہے کیونکہ نظر و قیاس اور دلالت النص دونوں میں حکم کا تعدیہ بالعلم ہوتا ہے (کما سیأتی) دلیلیے بھی حافظؒ بعض اوقات اس استدلال کو بھی قیاس کہہ دیتے ہیں جس میں معمولی وقت نظر کو استعمال کیا گیا ہو۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے حدیث عبادة کے ابتدائی یا آخری حصہ سے (علی اختلاف الشقین) بیع الرطب بالتمر کے جواز پر مشہور استدلال کو بھی حافظ نے قیاس قرار دیا ہے (قلت ہو قیاس صحیح لکنہ فی معارضة النص فهو فاسد الدرایہ ص ۲۸۷ باب الربوا)

۳۔ نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۳ باب فضل یوم الجمعة۔

شعراً یؤی الی تملك القادیل الخ۔ اس حدیث کی وجہ سے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ قرآن کریم کی ان دو آیتوں میں شہدار کی جس حیات کا ذکر ہے وہ محض روحانی حیات ہے ان کے اجساد ان کی ارواح کا (عام مردوں سے زیادہ) تعلق نہیں ہوتا۔ اس سلسلہ میں دو باتیں ذہن میں رکھنی چاہئیں۔

ایک تو یہ کہ یہ حدیث شہدار کی حیات جسمانیہ کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ شہدار کی ارواح مکمل طور پر ان کے ابدان میں آجاتی ہیں اور ابدان ہی ان کا مستقر ہے۔ بلکہ ہم ارواح کے ان کے ابدان کے ساتھ عام مردوں کی نسبت قوی تعلق کے قائل ہیں خواہ وہ کس نوعیت کا بھی۔ ”باب اثبات غلاب القبر“ میں یہ بات تفصیلی طور پر بتائی جا چکی ہے کہ ارواح کا مستقر کہیں بھی ہو اور وہ جہاں کہیں بھی پھرتی ہوں ان کا انکے ابدان کے ساتھ تعلق اور ان کا اشتراق ممکن ہے۔ اس لئے ان ارواح کا عرش کے نیچے سبز پرندوں پر ہونا ہماری اختیار کردہ تفسیر کے منافی نہیں دوسری طرف ظاہر قرآن ہماری اختیار کردہ تفسیر کا مؤید ہے تو پھر کیوں نہ ایسی تفسیر کو اختیار کیا جائے جو قرآن کے سیاق کے بھی مطابق ہو اور کسی حدیث کے بھی خلاف نہ ہو۔

دوسری بات یہ ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اس حدیث میں شہدار کے متعلق جو بات مذکور ہے اسی سے ملتی جلتی بات دوسری بعض احادیث میں عام مؤمنین کے بارہ میں بھی بیان کی گئی ہے چنانچہ مؤطا امام مالک کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ انما نسمة المؤمن طیر یعلق فی شجرة الجنة حتی یرجعه الله الی جسده یوم یبعثہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ اعزاز شہدار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام مؤمنین کو بھی یہ اعزاز ملتا ہے یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے آیت میں مذکورہ حیات کو محض روحانی حیات کہا ہے انہیں یہ کہنا پڑا ہے کہ یہ حیات شہدار کے ساتھ خاص نہیں عام مؤمنین کے لئے بھی ہے شہدار کی تحفیس ذکر می محض تعظیم و تکریم کے لئے ہے چنانچہ حافظ ابن کثیر مؤطا والی مذکورہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ فضیہ دلالة لعموم المؤمنین ایضاً ان الشہداء قد خصوا بالذکر فی القرآن تشریفاً لہم و تکریماً و تعظیماً۔

لیکن آیت کے سیاق و سباق سے متبادراً جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان کو جو حیات ملتی ہے وہ عام مؤمنین کو حاصل نہیں بلکہ وہ (حقیقی یا کمکی) شہدار کے ساتھ ہی خاص ہے جو ان کو ان کی اس عظیم قربانی کے صلہ میں ملتی ہے۔ اس لئے حدیث کی شرح میں یوں کہنا چاہئے کہ حدیث میں اس حیات کا بیان مقصود نہیں

جو شہدار کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ حیاتِ تو ظاہرِ قرآن سے بھی سمجھ میں آرہی ہے۔ یہاں نبی کریم ﷺ نے اس حیات کا ذکر کیا ہے جو ظاہرِ قرآن سے سمجھ میں نہیں آرہی تھی۔

گویا شہدار کو دو قسم کی حیات حاصل ہوتی ہے ایک جسمانی جو ظاہرِ قرآن سے سمجھ میں آرہی ہے یہ حیات (حقیقی یا حکمی) شہدار کے ساتھ خاص ہے اور دوسری روحانی حیات یعنی انکی ارواح کو خاص قسم کی سواریاں سبزی پرندوں کی شکل میں ملتی ہیں ان پر سوار ہو کر وہ جہاں چاہیں پھر سکتی ہیں یہ حیات شہدار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام مومنین کو بھی ملتی ہے۔ حدیث میں اس دوسری حیات کا بیان مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شہدار کو قرآن سے سمجھ میں آنے والی حیات جسمانیہ کے علاوہ وہ حیات بھی ملتی ہے جو عام مسلمانوں کو ملتی ہے۔ حیاتِ جسمانیہ کی وجہ سے انہیں حیاتِ روحانیہ سے محروم نہیں کیا جاتا۔

اب تک کی تقریر کا حاصل یہ ہوا کہ ظاہرِ قرآن اور بہت سے مفسرین کے اختیار کے مطابق شہدار کو خاص قسم کی حیات ملتی ہے جس کا ان کے جسم کے ساتھ بھی تعلق ہوتا ہے لیکن اس حیات کے اس ذیوی جسم کے ساتھ تعلق ہونے کے باوجود اس دنیا میں رہتے ہوئے انسانی حواس کو عادتہ ادراک نہیں ہوتا۔

حیاتِ شہدار سے حیاتِ انبیاء پر استدلال | جب یہ حیاتِ شہدار کے لئے ثابت ہے تو انبیاء کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے کئی وجہ سے۔

۱۔ معمولی دینی سمجھ بوجھ رکھنے والا آدمی بھی یہ بات سمجھتا ہے کہ شہدار کو یہ حیات ملنے کی علت ان کا حق تعالیٰ کی بارگاہ میں مقرب ہونا ہے اور یہ علت انبیاء کرام علیہم السلام میں شہدار سے بھی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے ان کے لئے یہ حیات بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے بلکہ ان کی حیاتِ شہدار سے اقویٰ ہونی چاہیئے۔

یاد رہے کہ اس استدلال میں اگرچہ حکم کا تعدیہ کیا گیا ہے دوسری جگہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے لیکن یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالتِ النص سے استدلال ہے۔ قیاس اور دلالتِ النص دونوں میں حکم کا تعدیہ بالعلت ہوتا ہے لیکن قیاس میں اس علت کے سمجھنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ دلالتِ النص میں وہ علت دینی سمجھ بوجھ رکھنے والا عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہے۔

ب۔ شہید کو جو حق تعالیٰ کی راہ میں جان قربان کرنے کی توفیق ملی ہے وہ انبیاء علیہم السلام کی ہدایتِ رہنمائی ہی کی وجہ سے ملی ہے اس لئے الدال علی الخیر کفاعلہ اور من حسنہ منزہ عنہ فہ اجرہا و اجر من عمل بہا کے ضابطہ کے تحت جو اعزاز شہید کو ملے گا وہ انبیاء علیہم السلام کو بھی ملنا چاہیئے بلکہ تمام شہدار کے اعزازات کے مجموعہ کے برابر انہیں ملنا چاہیئے۔

ج۔ یہ ساری بحث تو اس وقت ہے جبکہ ہم انبیاء علیہم السلام کو بحکم الشہداء قرار دیں اب ہم ترقی کر کے کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہید تھے کیونکہ وفات عادی نہیں تھی بلکہ اس زہر کی وجہ سے تھی جو ایک یہودی عورت نے آپ کو غزوہ خیبر کے موقع پر دی تھی چنانچہ آپ نے مرض الوفات میں حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا یا عائشہ ما ازال اجد الطعام الذی اكلت تخیر فهذا اوان وجدت القطاع البصري من ذلك السعير لے عائشہ! میں اس کھانے کی تکلیف ابھی تک محسوس کر رہا ہوں جو میں نے خیبر میں کھایا تھا اور اس وقت اس زہر کی وجہ سے اپنی رگیں کٹی ہوئی محسوس کر رہا ہوں یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے لأن اُحلف تسعا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل قتلا احب الى من اُحلف واحدة انه لم يقتل وذلك ان الله عز وجل اخذها نبيا واخذها شهيدا الخ اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی من یقتل فی سبیل اللہ کے عوم میں داخل ہو گئے، گویا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کو بطور عبارت النفس شامل ہو گئی تھے

معتبر کتابوں کے چند حوالے

ابھی تک ہم نے مختصر کتاب و سنت کے وہ دلائل پیش کئے ہیں جن سے اس مسئلہ میں ہمارا موقف ثابت ہوتا ہے۔ اب چند ایسے حوالہ جات پیش کئے جلتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ اہل السنۃ والجماعت کے تمام طبقات نے بھی وہی موقف اختیار کیا ہے جو ان دلائل سے بے تکلف سمجھ میں آ رہا ہے۔ یہ بات پہلے بار بباتی جا چکی ہے کہ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا کسی موقف پر متفق ہو جانا یہ اس موقف کے صحیح اور کتاب و سنت کے موافق ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ جمہور اہل السنۃ والجماعت ہی قرآن و سنت کے صحیح ترجمان ہیں۔ کسی محدث، فقیہ، مفسر اور متکلم وغیرہ سے انفرادی طور پر تو کتاب و سنت کے فہم میں اجتہاد ہی غلطی ہو سکتی ہے لیکن جس راستہ پر اُمت کے بڑے بڑے مفسرین، محدثین، فقہاء اور متکلمین وغیرہ چلے آ رہے ہوں اس کے بارہ میں جلدی سے یہ فیصلہ کر دینا کہ یہ راستہ غلط اور قرآن کے خلاف ہے بڑی جسارت کی بات اور

۱۔ صحیح بخاری ص ۶۳۶ ج ۲۔

۲۔ رواہ الحاكم فی المستدرک (ص ۵۸ ج ۳) وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه

على ذلك الذهبي في التلخيص۔

۳۔ یہ تینوں وجوہ نقی الدین سبکی نے بھی ذکر کی ہیں۔ شفا السقام ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰۔

بلے بالکائن حرکت ہے۔

ہدایت کا اصل سرچشمہ تو قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ ہے لیکن قرآن کریم اور حدیث شریف کے فہم میں اختلاف ہو سکتا ہے بلکہ ہوا ہے اور نبی کریم ﷺ نے پہلے ہی پیشین گوئی دے دی تھی کہ میری امت میں اختلاف ہوں گے اور فرقتے نہیں گے اور یہ بھی فرمادیا تھا کہ ان اختلافات کے باوجود ایک جماعت ضرور ایسی ہوئے گی جو حق پر ہوگی یعنی کتبہ سنت کی صحیح ترجمان ہوگی اور ”ما انا علیہ واصحابی“ کہہ کر اس جماعت حقہ کے بنیادی اوصاف کی نشان دہی بھی فرمادی ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس کا مصداق اہل سنت والجماعت ہی ہیں۔

اس لئے زیر بحث مسئلہ میں جو موقف ہم نے ذکر کیا ہے اس کے بارہ میں اتنا بتلادینا ہی کافی تھا یہ وہ موقف ہے جسے اہل سنت والجماعت کے تمام طبقات نے اختیار کیا ہے لیکن ہماری شامت اعمال سے آج کل سلف اہل سنت والجماعت پر بد اعتمادی کی زہریلی فضا چل پڑی ہے اور اہل حق کی طرف اپنی نسبت کرنے والے بعض حلقوں کی طرف سے بھی اس قسم کی باتیں بکثرت ہونے لگی ہیں جن سے یہ تاثر ملتا ہے کہ جمہور اہل سنت والجماعت اور قرآن کریم دونوں گویا ایک دوسرے کے خلاف محاذ ہیں اس لئے کہ میں اہل سنت والجماعت کا والدینا گویا قرآن کریم سے روٹ پڑی کرنا ہے بعض تو جمہور اہل سنت والجماعت کے لفظ ہی بدکتے ہیں حتیٰ کہ بعض تو جمہور کے بلو میں متزلزل و متحرک انداز اختیار کرنے اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات

استعمال کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے اس لئے اس مسئلہ میں اہل سنت والجماعت کی کتابوں کے حوالہ بتا پیش کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوا کہ مختصر دلائل کے ساتھ یہ بات بتادی جائے کہ یہ موقف وہی ہے جو قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے سمجھ میں آ رہا ہے تاکہ حوالہ جات اس ذہن کے ساتھ منئے جائیں کہ اعتقادی مسائل میں جمہور اہل سنت والجماعت کبھی اس راستہ کو اختیار نہیں کر سکتے جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔ اس لئے کہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار بھی غلط راستہ ہے لیکن جمہور اہل سنت والجماعت سے بدظنی یا اس سے بڑھ کر ان کے متعلق بدزبانی یا ان کے بارہ میں شکوک و شبہات پیدا کر کے لوگوں کو سلف سے بے نیاز ہو کر قرآن و سنت کے سمجھنے کی دعوت دینا یہ تو بہت ہی زیادہ خطرناک رویہ ہے۔ اس تمہید کے بعد اس مسئلہ میں اہل سنت والجماعت کے حوالہ جات منئے۔

اس مسئلہ میں حوالہ جات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ سارے کے سارے پیش نہیں کئے جاسکتے اس لئے چند ضروری حوالے پیش کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔ پہلے ان علماء کے حوالہ جات پیش کئے جائیں گے جنہوں نے انبیاء علیہم السلام کی حیات فی القبور اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبر کے پاس سے سماج صلوة و سلام پر اجماع نقل کیا ہے پھر معتبر علماء کے چند حوالے ایسے پیش کئے جائیں گے جن میں اجماع کی تصریح تو نہیں کی گئی لیکن ان حضرات نے یہ نظریہ قبول کر کے اپنی کتابوں میں لکھا ضرور ہے۔

نقل اجماع

۱۱ علامہ سخاویؒ اپنی مشہور کتاب القول البدیع میں فرماتے ہیں:

نحن نؤمن ونصدق بانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِى يَرْزُقُ وَأَنْ جَسَدَهُ
الشَّرِيفَ لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ وَالْأَجْمَاعُ عَلَى هَذَا

(۲) گیارہویں صدی ہجری کے محدث علامہ محمد بن علان مسدیقی نے دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین میں حدیث مامن أحمد یسلم الخ میں ”روحی“ کی تفسیر ”نطقی“ سے کی ہے اور اس کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔
للمنصوص والاجماع على أنه صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِى فِي قَبْرِهِ عَلَى الدَّوَامِ

(۳) حافظ بدر الدین عینیؒ عمدۃ القاری میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ارشاد لا یدیتک اللہ الموتین کی شرح میں لکھتے ہیں وہما المرتان الواقعتان لكل غیر الانبیاء علیہما الصلاۃ والسلام فائتمرا لا یموتون فی قبورہم بل ہما حیاء واما سائر المخلوق فانہم یموتون فی القبر ثم یموتون یوم القیامۃ ومذہب اہل السنۃ والجماعۃ ان فی القبر حیاء وموتاً فلا بد من ذوق الموتین لكل احد غیر الانبیاءؑ سؤال فی القبر کے بارہ میں بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ سوال یکھروں کے وقت عام مردوں میں بھی قوی نوعیت کی حیات پیدا کر دی جاتی ہے اس کے بعد یہ قوی قسم کی حیات ختم کر دی جاتی ہے (روح کا تعلق صرف بقدر ضرورت باقی رہ جاتا ہے) اس

۱۲ القول البدیع ص ۱۲۵۔

۱۳ دلیل الفالحین ص ۲۰۲ ج ۴ (مصطفی البابی الحلبي واولاده ۱۳۹۶ھ)

۱۴ عمدۃ القاری ص ۱۸۵ ج ۱۶ باب بعد باب قول النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوَكُنْتُ مَتَّخِذًا خَلِيلًا لَخَلَّيْتُ

بِیْهِ حَافِظِ عَیْنِی کی اس عبارت سے یہ مطلب اخذ کرنا صحیح نہیں کہ قبر میں ابتداء حیات پیدا کرنے کے بعد پھر روح کا تعلق بدن سے مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے۔ حافظ عینیؒ نے خود اس کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور نہ ہی یہ جمہور اہلسنت کا مذہب ہے۔ چنانچہ عمدۃ القاری (ص ۱۱۸ ج ۳) ”باب من الکبار ان لا یستتر من بولہ“ کی شرح میں فرماتے ہیں: ”ثم المعبذ من لیل السنۃ الحمد لعینہ اوجہ بعد اعادۃ الروح الی جسدہ ادا الی جزئہ الخ“ اس میں معذب روح مع الحمد کو قرار دیا گیا ہے۔ اور عذاب قبر پر دلالت کرنے والی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب قبر کچھ وقت کے لئے نہیں ہوتا بلکہ دائمی ہوتا ہے الی یوم القیامۃ عینیؒ نے بھی دوام عذاب کی نفی نہیں کی اور نہ ہی وہ کہہ سکتے ہیں (الحکم صغیر)

کو یہاں موت سے تعبیر کیا گیا ہے اس قسم کی موت عام لوگوں کو تو پیش آتی ہے لیکن حافظ عینی "اہل السنۃ والجماعت" کا مذہب یہ بتا رہے ہیں کہ انبیاء کرام اس سے مستثنیٰ ہیں ان کی ارواح کا ان کے اجساد مبارکہ کے ساتھ ایک مرتبہ قومی تعلق قائم کر دیا جاتا ہے اور وہ تعلق پھر ختم نہیں ہوتا۔

(۴) شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی قدس سرہ کے شاگرد رشید مولانا قطب الدین صاحب رحمہ اللہ نے شاہ صاحب ہی کے ایما سے مشکوٰۃ شریف کا ترجمہ مع مختصر تشریح لکھ کر شاہ صاحب کی خدمت میں پیش کیا تھا جو "مظاہر حق" کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں مولانا محمد قطب الدین حضرت ادریس بن اوس کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اور اخیر حدیث کا حاصل یہ ہے کہ زندہ ہیں۔ انبیاء قبروں میں۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کسی کو اس میں خلاف نہیں کہ حیات ان کو دہاں حقیقی جسمانی دنیا کی سی ہے۔"

(۵) فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کے فتاویٰ کے مجموعہ "فتاویٰ رشیدیہ" میں ہے "انبیاء کو اسی درجے مستثنیٰ کیا کہ ان کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں تھے" اس فتویٰ پر حضرت گنگوہی کے علاوہ ادیبی علماء کے دستخط ہیں

(۶) اشرف الجواب میں حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے دغل "الجور" سے اس موضوع پر ایک مضمون نقل کیا گیا ہے اس کے ابتدائی حصہ میں ہے "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے لئے بہت کچھ شرف حاصل ہے کیونکہ جسد اطہر اس کے اندر موجود ہے بلکہ حضور خود یعنی جسد مع مجلس الروح اس کے اندر تشریف لکھے ہیں کیونکہ آپ قبر میں زندہ ہیں قریب قریب تمام اہل حق اس پر متفق ہیں صحابہ کا بھی یہی اعتقاد ہے حدیث میں بھی نص ہے مگر یہ یاد رہے کہ اس حیات سے مراد ناسوتی نہیں ہے، وہ دوسری قسم کی حیات ہے جس کو حیات برزخیہ کہتے ہیں۔" اس عبارت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کے جسد اطہر کے ساتھ تعلق کا اثبات کیا گیا ہے اور اس تعلق سے حاصل ہونے والی حیات کو قریب قریب تمام اہل حق کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔ البتہ حضرت تھانوی نے اس حیات کا نام "برزخیہ" رکھا ہے اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں (اکابر) پورا مضمون

بقیہ: اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ روح کے جسد کے ساتھ بقدر احساس الم یا نعمت تعلق کو دائمی سمجھتے ہیں اس لئے زیر بحث عبارت میں موت فی التبرکاد ہی موت لجا سکتی ہے جو ادریس کی گئی ہے یعنی اعدام حیات قویہ۔
لے دیا چہ مظاہر حق۔ لے مظاہر حق ص ۴۵۶ ج ۱ (ایچ ایم سعید کپنی کراچی)

لے فتاویٰ رشیدیہ ص ۵۹ (ایچ ایم سعید کپنی ۱۹۵۲ء)

لے اشرف الجواب ص ۲۳۸ (ادارہ تالیفات اشرفیہ طبع دوم ۱۹۸۷ء)

پڑھنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی مراد حیاتِ شہداء و حیاتِ انبیاء سے وہی ہے جس کا جسم کے ساتھ تعلقی ہے اور حضرت نے اس معنوں کی تائید آپ کی دوسری کتابوں سے بھی ہوتی ہے آپ کی تصانیف میں کوئی ایسی بات موجود نہیں جو اس پیش کردہ عبارت کے خلاف ہو۔

④ حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب قدس اللہ سرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارکہ کے مجلس مولود میں آنے والے نظریہ کی تردید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں ”اَوَّلُ یہ کہ حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے تو پھر آپ کا روح مبارک کا مجالس میلاد میں آنا جس سے مفارقت کر کے ہوتا ہے یا کسی اور طریقہ سے اگر مفارقت کر کے مانا جائے تو آپ کا قبر مطہر میں زندہ ہونا باطل ہوتا ہے یا کم از کم اس زندگی میں فرق آنا ثابت ہوتا ہے الخ“

اجماع کا ایک اہم قرینہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند القبر صلوة و سلام سننے اور اس کے لئے حیات کے پائے جانے پر اجماع کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اہل سنت والجماعت کی چاروں مستند فقہوں کی مستند کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر دوسرے درود شریف پڑھنے کے سلسلہ میں خطاب کے صیغے استعمال کرنے کی ترغیب نہیں دی گئی لیکن جب یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اطہر پر حاضری کے آداب بیان فرماتے ہیں اور وہاں پر پیش کرنے کے لئے صلوة و سلام کے صیغے لکھتے لگتے ہیں تو سب ہی حضرات خطاب کے صیغے لکھتے ہیں۔

ایسے ہی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جب سفر سے واپس آتے تو روضہ اطہر کے پاس آکر اس طرح سلام عرض کرتے السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا ابا بکر السلام علیک یا ابی بکر۔

۱۔ کفایت المفتی ص ۱۶۰ ج ۱ (سکندر علی تاجران کتب کراچی) بعض لوگوں نے حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کے بعض فتاویٰ کی غلط توجیہ کر کے انہیں ہمنوا ثابِت کرنے کی کوشش کی ہے اس فتویٰ سے ان لوگوں کی مکمل تردید ہو جاتی ہے اس کی مزید تفصیل اور دوسرے اکابر علماء دیوبند کی طرف غلط نسبتوں کی تردید کے لئے ملاحظہ ہو کتاب ”حیاتِ انبیاء کرام علیہم السلام“ مؤلفہ حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور صاحب ترمذی دامت برکاتہم۔

۲۔ مثلاً دیکھئے نور الایضاح مع مراقی الفلاح وحاشیہ طحاوی ص ۲۰۶ فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۶۵ ج ۱۔

۳۔ فتاویٰ قاضی خان (بہامش عالمگیریہ) ص ۳۲۰ ج ۱ فتح القدیر ص ۹۵ ج ۲ مفتی ابن قدامہ ص ۵۵۸ ج ۳۔

۴۔ الشفا للقاضی عیاض مع نسیم الریاض ص ۵۱۸ ج ۳۔

۵۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۳۵ ج ۵۔

ایسے ہی بہت سے فقہار نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک سلام پہنچانے کا کہا ہو تو اپنا صلوٰۃ و سلام پیش کرنے کے بعد اس کا سلام اس کا نام لے کر بارگاہ رسالت میں پیش کرے۔ مثلاً فتح القدیر (ص ۹۵ ج ۳) میں ہے و یبلغ سلامہ من او صاء بقبلیغ سلامہ فیقول السلام علیک یا رسول اللہ من فلان بن فلان او فلان بن فلان یسلم علیک یا رسول اللہ بلحہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ بھی مدینہ منورہ جانے والوں کے ذریعہ سے بارگاہ رسالت میں سلام بھیجایا کرتے تھے بلکہ اس مقصد کے لئے مستقل ڈاک بھی بھیجا کرتے تھے۔

یہ سب باتیں خیر القردن سے بالتواتر ملتی آرہی ہیں اور فقہار اپنی کتابوں میں یہ باتیں لکھتے آرہے ہیں اور کسی نے ان پر تنقید نہیں کی اس سے معلوم ہوا کہ یہ سب حضرات سلف اس بات پر متفق ہیں کہ دور سے صلوٰۃ و سلام بھیجنے اور ردضہ اطہر کے قریب سے پیش کرنے میں فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ دور سے تو وہ سلام فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچایا جاتا ہے اور قریب سے خود سماعت فرمالتے ہیں۔

اسی طرح بہت سے فقہار نے وہاں جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شفاعت کی درخواست کرنے کا بھی لکھا ہے۔ اس پر بھی کئی تنقید نہیں کی بلکہ بعض مفسرین نے اس سلسلہ میں زمانہ خیر القردن کا ایک واقعہ بھی نقل فرمایا ہے کہ ایک اعرابی نے ردضہ اطہر کے پاس یہ آیت تلاوت کی ولو انہم اذ ظلموا انفسہم جاؤلک فاستغفر اللہ واستغفر لہم الرسول لوجد اللہ تواباً رحیماً اور اس کے بعد عرض کیا قد جئتک مستغفراً الذنبی مستشفعاً بک الی ربی اور اس کے بعد یہ دو شعر پڑھے

یا خیر من دفنت بالقاع اعظمه فطاب من طیبہن القاع والا کرم
نفسی الفداء لقبر انت ساکنہ فیہ العفاف وفیہ الجود والکرم

۱۔ مزید دیکھئے فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۶۵، ۲۶۶ ج ۱ نور الایضاح مع مراقی و طحاوی ص ۴۰۷ زبدۃ المناسک (حضرت گنگوہی) ص ۶۴۹ (مندرجہ در مجموعہ تالیفات رشیدیہ مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور) ۲۔ شفاء قاضی عیاض مع نسیم الریاض و شرح ملا علی قاری ص ۵۱۶ ج ۳۔ ۳۔ دیکھئے مثلاً نور الایضاح مع مراقی و طحاوی ص ۴۰۷ فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۶۶ ج ۱۔ فتح القدیر ص ۹۵ ج ۲ زبدۃ المناسک ص ۶۴۹ کتاب الاذکار للنووی ص ۱۷۵۔

۴۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۵۲۰ ج ۱ مدارک التنزیل ص ۱۸۲ ج ۱۔ مغنی ابن قدامہ ص ۵۵۷ ج ۳۔ تفصیلات دیکھئے ہدایۃ الحیران ص ۱۶۴ تا ۱۷۵ (مولفہ حضرت مولانا مفتی محمد الشکور صاحب ترمذی دامت برکاتہم العالیہ) (الحکیم صفحہ ۱)

اس اعرابی کے استشفاع پر بھی اس وقت کسی نے ٹکیر نہیں کی خیر القرون میں یہ واقعہ پیش آنا اور اس پر کسی کا ٹکیر نہ کرنا اور ہم فقہار کا یہ لکھتے چلے آنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (روضہ الطہر کے پاس) ہفتاڑ کی درخواست کرے فقہار کی طرف سے اس بات کی تردید نہ ہونا شفاعت کی درخواست کرنے کے جواز کی واضح دلیل ہے۔ سب فقہار اس جواز کے قائل معلوم ہوتے ہیں یہ بھی ممکن ہے جبکہ ان حضرات کا یہ نظریہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر شریف میں حیات ہیں اور قریبے شفاعت کی درخواست سماعت فرماتے ہیں۔ اس سلسلہ میں پہلے علماء احناف کے حوالے پیش کئے جائیں گے

چند اہم علماء کے حوالے

پھر دوسرے علماء اہل سنت والجماعت کے۔

① ملا علی قاریؒ شرح شفاء قاضی عیاض میں فرماتے ہیں۔ فمن المعتقد المعتقد انه صلى الله عليه وسلم حي في قبره كسائر الانبياء في قبورهم وهو حي و هو احياء عند ربهم وان لا مرد احمد تعلقا بالعالم العلوي والسفلي كما كانوا في الحال الدنيوي فهو بحسب القلب عرشيون وباعتبار القالب فرشيون

② مشہور مفسر علامہ سید محمد آلوسیؒ نے بعض موفیہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بحالت بیداری زیارت کرنے کے واقعات کی توجیہات کرتے ہوئے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قبر شریف میں زندہ ہیں اس لئے دنیا میں جہاں چاہیں تشریف لے جاتے ہیں اسی ضمن میں علامہ آلوسیؒ نے یہ بات بھی فرمائی ہے۔ والحياة في القبر لا تستلزم الخروج وأنا أقول بما في حق الانبياء عليهم السلام وقد ألف البيهقي جزء في حياتهم في قبورهم وهو أو مرد فيه عدة اخبار. علامہ آلوسیؒ فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ میں انبیاء علیہم السلام کی حیات فی القبر کا تو قائل ہوں لیکن اس حیات سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ اپنے جسد الطہر کے ساتھ قبر سے باہر بھی تشریف لاتے ہوں پھر چند سطروں کے بعد اس حیات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ شر ان تلك الحياة في القبر ان كانت يترتب عليها بعض ما يترتب على الحياة في الدنيا المعروفة لنا من الصلاة والأذان والإقامة ورو السلام المسموع ونحو ذلك الا أنها لا يترتب عليهما كل ما يمكن أن يترتب على تلك الحياة المعروفة. الخ

بقیہ: دلائل السنن جلد ۱۰ الباب زیارة النبوی صلی اللہ علیہ وسلم۔

۱۔ شرح شفاء بہامش نسیم الریاض ص ۴۹۹ ج ۳۔

۲۔ روح المعانی ص ۳۸ ج ۲۲ تحت قولہ تعالیٰ ”وذا تم النینین“ (دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ) ص ۱۷۸۔

(۳) علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے شیخ ابن عبد الرزاق حنفی کی علم الفقہاء کے متعلق نظم ”قلائد المنظوم“ کی شرح لکھی ہے جس کا نام ہے ”الرحیق المختوم“ قلائد المنظوم میں موانع ارث (مجازیہ) میں سے نبوت کو بھی شمار کیا ہے انبیاء علیہم السلام کی وراثت تقسیم نہیں ہوتی اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے۔ عدم موت المورث بناء علی أن الأنبياء احياء فی قبورہم کما ورد فی الحدیث۔

بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری کی طرف اس بات کی غلط نسبت کر دی تھی کہ وہ (نحوذ باللہ) اس بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی صفت نبوت ختم ہو گئی ہے اس نسبت کی تردید کرتے ہوئے ابن عابدین نے یہ بات بھی کہی ہے۔ لأن الأنبياء علیہم الصلوٰۃ والسلام احياء فی قبورہم۔

(۴) مشہور حنفی فقیہ علامہ حسن بن عمار شربلانیؒ نور الایضاح میں زیارة النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے استحباب کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وما هو مقرر عند المحققين أنه صلى الله عليه وسلم حي يرزق تمتع بجميع الملاذ والعبادات غير أنه حجب عن البصار القاصرين عن شرف المقامات تقریباً دو صفحوں کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ و سلام پیش کرنے کے آداب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ملاحظا نظره السعيد اليك و سماعه كلامك و مرده عليك سلامك و تأمينه على دعائك۔ اسی طرح علامہ احمد طحاوی مراقي الفلاح شرح نور الایضاح میں ایک عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ (فإنه يسمعها) أي اذا كانت بالقرب منه (وتبلغ إليه) أي يبلغها الملك إليه اذا كان المصلی بعيداً۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کا بھی اس مسئلہ میں وہی موقف ہے جو دوسرے اہل السنۃ والجماعت کا ہے۔

طہ رسائل ابن عابدین ص ۲۰۲ ج ۲ (سہیل ایڈمی لاہور ۱۳۸۵ھ) علامہ شامی نے اس پر اشکال نقل کر کے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ (یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر کسی شخصیت کو حیات انبیاء علیہم السلام کو ان کی عدم موردیت کی علت قرار دینے میں اشکال ہوا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حیات انبیاء علیہم السلام کے بھی منکر ہیں) طہ رد المختار ص ۲۵۹ ج ۳۔

طہ نور الایضاح ص ۱۸۹ (کتب خانہ مجیدیہ ملتان) طہ البضاض ۱۹۱۔
طہ حاشیۃ الطحاوی علی مراقي الفلاح ص ۲۰۵ (نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی)

اب چند ایک حوالہ جات ان حضرات علماء کرام کے پیش کئے جاتے ہیں جو فرس میں امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں ہیں۔

⑤ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں آنحضرت ﷺ کی روح مقدسہ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وبعد وفاته استقرت في الرفيق الأعلى مع ارواح الأنبياء ومع هذا اشراف على البدن وتعلق به بحيث يرد السلاسل على من سلم عليه وبهذا التعلق رأى موسى قائما يصلي في قبره الخ حافظ ابن قیم کی یہ عبارت ان لوگوں کے لئے قابل توجہ ہے جو عقیدہ حیات النبی ﷺ کو مشرک نہ نظریہ یا شرک کی جڑ قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن قیم جیسا شرک و بدعت کا دشمن کون ہوگا اگر اس نظریہ میں ذرہ برابر بھی شرک کا شائبہ ہوتا تو حافظ ابن قیم کبھی اسے اختیار نہیں کر سکتے تھے۔

⑥ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد ”لا يذيقك الله الموتين“ سے بعض مقرر نے انکار حیات فی القبر پر استدلال کیا تھا حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس کے مختلف جواب نقل فرمائے ہیں پہلے ایک جواب نقل فرمانے کے بعد فرماتے ہیں والأحسن من هذا الجواب أن يقال إن حياته صَلَّى الله عليه وسلم في القبر لا يعقبها موت بل يستمر حيا والأنبياء أحياء في قبورهم۔

یہ عبارت انبیاء علیہم السلام کی حیات مستمرہ فی القبر پر مراحۃ دال ہے واضح رہے کہ حافظ یہاں عقیدہ ”حیات انبیاء“ کو احسن نہیں قرار دے رہے بلکہ اس جواب کو احسن قرار دے رہے ہیں جو اس عقیدہ پر مبنی ہے۔ اس عقیدہ کو تو بطور مسلمہ عقیدہ کے جواب کا مبنی بنا ہے۔

⑦ قاضی شوکانیؒ نیل الأوطار میں حافظ ابو منصور البغدادی کا قول نقل فرماتے ہیں قال المتكلمون المحققون من اصحابنا ان نبينا صَلَّى الله عليه وسلم حي بعد وفاته۔

یہ بطور نمونہ چند حوالہ جات ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک نبی کریم ﷺ کو قبر شریف میں اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس کی دہرے آپ قریب سے پیش کیا جائے

۱۔ زاد المعاد ص ۴۹ ج ۲۔ (مصطفی البابی الحلبي دادلادہ بمصر ۱۳۶۹ھ)

۲۔ فتح الباری ص ۲۹ ج ۴۔

۳۔ نیل الأوطار ص ۱۰۱ ج ۵۔ (آخر کتاب المناسک)

والا صلوة و سلام سن لیتے ہیں۔ اس کے خلاف اہل السنّت والجماعت کی معتبر کتابوں میں سے ایک حوالہ بھی ملے گا۔ بلکہ بڑے بڑے علماء کی نظر سے ایسا نہیں گذرا جس میں یہ کہا گیا ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قریب سے صلوة و سلام نہیں سنتے بلکہ روضۃ الطہر کے پاس سے پیش کیا جانے والا سلام فرشتوں کے ذریعے آپ کی رُوح مبارکہ تک علیین میں پہنچایا جاتا ہے۔

عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر علمائے دیوبند

اتنی بات واضح ہو گئی ہے کہ جمہور اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ و نظریہ یہی چلا آ رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد الطہر کو قبر شریف میں بتعلق روح اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس سے آپ روضۃ الطہر کے قریب سے پیش کیا جانے والا صلوة و سلام سن لیں، اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اکابر علمائے دیوبند کی رائے بھی پیش کر دی جائے اس لئے کہ اس آخری دور میں کتاب و سنت اور جمہور اہل السنّت والجماعت کی ترجمانی ان حضرات سے بہتر اور کسی نے نہیں کی ان حضرات کی ساری عمریں کتاب و سنت کی خدمت اور عقائد اہل السنّت والجماعت کی تردید و اشاعت میں صرف ہوئیں یہ حضرات ہمیشہ کتاب و سنت سے سمجھ میں آنے والے عقائد اہل السنّت پر سختی سے کار بند رہے اور دوسروں کو بھی ہمیشہ اپنی کی طرف دعوت دی اس سلسلہ میں ان حضرات کو سخت مخالفتوں، تکفیر کی فتوؤں اور ”گستاخ رسول“ جیسے سنگین اتہامات و افتراء کا بھی سامنا کرنا پڑا لیکن یہ حضرات کسی قسم کی بھی مخالفت یا الزام تراشی سے بچنے کے لئے اہل السنّت والجماعت کے مسلک اعتدال سے رتی بھر ادھر ادھر ہونے کے لئے تیار نہ تھے انہوں نے تمام مخالفانہ کاروائیوں کے باوجود ہمیشہ وہی بات کہی جسے انہوں نے کتاب و سنت اور جمہور اہل السنّت والجماعت کے عقائد کی روشنی میں حق سمجھا اور یہی بات ان حضرات کے لئے طرہ امتیاز تھی۔

زیر بحث مسئلہ میں حضرت علامہ دیوبند قدس اللہ اسلماہم کی عبارات بہت واضح ہیں۔

— انہوں نے حسبِ عادت وہی بات لکھی ہے جو کتاب و سنت سے سمجھ میں آتی ہے اور جسے جمہور اہل السنّت والجماعت نے اپنایا ہے۔ اس سلسلہ میں ان حضرات کے حوالہ جات کا استیعاب تو دشوار ہے یہاں صرف ایک اہم حوالہ پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

حوالہ سننے سے پہلے جس کتاب کا حوالہ دیا جا رہا ہے اس کا تاریخی پس منظر اور اس کی مسلکی اہمیت سمجھ لیجئے علمی، تعلیمی، تبلیغی، اور سیاسی وغیرہ مختلف دینی شعبہ جات میں ان حضرات اکابر دیوبند قدس اللہ اسرارہم کی خدمات کسی بھی صاحبِ نظر سے مخفی نہیں۔ لیکن دعوتِ حق کے سلسلے میں جس طرح انبیاء کرام علیہم السلام

کے بارہ میں تہ آئی فیصلہ ہے۔ وکذلک جعلنا لكل نبی عدو اشیا طین الانس والجن الآیۃ اسی طرح (کما وکیفا فرق کے ساتھ) یہ معاملہ وارثان انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بھی پیش آتا رہتا ہے چنانچہ ان حضرات کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان حضرات اکابر کی خدمات جلیلہ ایک خاص طبقہ کو اس نہ آئیں اور انہوں نے ان کے خلاف طرح طرح کی الزام تراشیوں کا سلسلہ شروع کر دیا اور ان کو بدنام کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس طبقہ کے سربراہ تھے مولوی احمد رضا خان جبریلوی۔ انہوں نے ان حضرات کے کفر کا فتویٰ دیا اور یہاں تک کہا کہ ان کے کفر میں شک کرنے والا بھی کافر ہے۔ ان کی اس تکفیری ہم کی سب سے اہم کڑی یہ تھی کہ انہوں نے اس وقت کے مشاہیر علماء دیوبند کی عبارتوں میں قطع و برید کر کے اور ان میں غلط تاویلات کر کے ایسے کفریہ اور گستاخانہ عقائد ان کی طرف منسوب کر دیئے جو ان عاشقان خدا و رسول کے حاشیہ خیال میں کبھی نہ آتے ہوں گے اور پھر یہ عقائد عربی زبان میں مرتب کر گئے اس وقت کے علماء حرمین شریفین کی خدمت میں پیش کر کے ان سے کفر کا فتویٰ دینے کی درخواست کی علماء حرمین شریفین چونکہ ان حضرات کی کتابوں سے مکمل طور پر واقف نہیں تھے اور پھر جن عبارات میں قطع و برید اور غلط تاویلات کی گئی تھیں وہ اردو میں تھیں اور یہ حضرات اردو بھی نہیں جانتے تھے اس لئے وہاں کے بعض علماء نے ناواقفی میں کفر کا فتویٰ دے دیا اور یہ قنادے حسام الحرمین کے نام سے شائع کر دیئے گئے ہمیں فکروہ عقائد میں بہت عقائد تھے بھی کفر لیکن ان حضرات کی طرف ان عقائد کی نسبت بالکل جھوٹ اور غلط تھی، ان حضرات کے ذہن میں ایسی بات کا آنا تو درکنار ان کے تو ایسی باتیں سن کر ہی رد ہنگٹے کھڑے ہو جاتے تھے۔

بہر حال بعد میں علماء حرمین شریفین کو اس بات کا کچھ علم ہوا کہ ان حضرات کے خلاف جو فتاویٰ لے گئے ہیں وہ مکاری اور دھوکہ دہی پر مبنی ہیں اس لئے انہوں نے حقیقت و حال کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے چھبیس سوالی مرتب کر کے ہندوستان بھیجے کہ ان مسائل میں علماء دیوبند کا نقطہ نظر واضح کیا جائے۔ ان سوالات کے جوابات شیخ الحدیثین رأس المحققین حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس سرہ نے لکھے اور اس وقت جتنے مشاہیر علماء دیوبند موجود تھے۔ انہوں نے ان جوابات پر دستخط فرمائے۔ دستخط کرنے والے حضرات میں شیخ الہند حضرت مولانا محمد الحسن صاحب، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم صاحب رائے پوری، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب قدس اللہ اسرارہم فور اللہ مرقدہم وغیرہ جو ہیں حضرات شامل تھے۔ یہ جوابات علماء حرمین شریفین کی خدمت میں پیش کئے گئے۔ انہوں نے ان عقائد کو صحیح قرار دے کر دستخط فرمادیئے۔ بعد میں ان عقائد پر مصر و شام وغیرہ ممالک کے اہم علماء نے بھی دستخط کئے اس طرح علماء ہند علماء حرمین شریفین اور علماء مصر و شام کی تصدیقات کے ساتھ یہ رسالہ

”المہند علی المغنہ“ کے نام سے شائع ہوا۔

یہ جوابات اگرچہ حضرت سہارنپوری قدس سرہ ہی نے تحریر فرمائے تھے لیکن انہوں نے یہ جواب اپنی ذاتی حیثیت سے نہیں تحریر فرمائے تھے بلکہ اس سے مقصود علماء دیوبند کے اجتماعی مسلک کی وضاحت کرنا تھا اسی لئے اس کتاب میں آپ کو ”عندنا وعند مشائخنا“ وغیرہ الفاظ بکثرت ملیں گے اور دستخط کرنے والے اکابر نے بھی اسی حیثیت سے اس پر دستخط کئے ہیں اس لئے یہ کتاب علماء دیوبند کی اجتماعی مسلکی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے اور اس میں جو باتیں درج ہیں۔ ان کے بارہ میں بڑی ذمہ داری کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان پر علماء دیوبند کا اجماع ہے۔

نیز یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ان حضرات نے ان عقائد پر جو دستخط کئے ہیں وہ انہیں حق اور درست سمجھ کر کئے ہیں۔ احمد رضا خان کی حسام الحرمین سے ڈر کر صرف دفع الوقتی کے طور پر نہیں کئے اس لئے کہ نہ تو یہ حضرات اعلان حق کے سلسلہ میں اس قسم کی تکفیری مہموں سے ڈرنے والے تھے اور نہ ہی حسام الحرمین اتنا بڑا کوئی ایٹم بم تھی کہ اس سے بچنے کے لئے ایسے جیلوں بہانوں کی ضرورت ہوتی ”المہند“ میں مذکور باتوں میں اگر کوئی بات بھی ان حضرات میں سے کسی کو خلاف تحقیق معلوم ہوتی وہ اس کا ضرور اظہار کرتے اس لئے یہ کہہ دینا کہ ان حضرات نے ان عقائد کو غلط سمجھتے ہوئے صرف الزام سے بچنے کے لئے اور دفع الوقتی کے طور پر دستخط کر دیئے تھے صرف ان حضرات کی توہین ہی نہیں بلکہ ان پر کتمان حق کا الزام لگا کر ایک بہت بڑی تاریخی حقیقت کا انکار بھی ہے۔ یہ حضرات اس قسم کی بزدلیوں اور ایسی تقیہ بازیوں سے بالکل پاک تھے۔

علماء الحرمین کی طرف سے بھیجے گئے چھبیس سوالات میں سے پانچواں سوال مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تھا یہ سوال مع جواب حسب ذیل ہے۔

پانچواں سوال

کیا فرماتے ہو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر میں حیات کے متعلق کہ کوئی خاص چیز آپ کو حاصل ہے یا عام مسلمانوں کی طرح برزخی حیات ہے۔

جواب۔

السؤال الخامس

ما قولكم في حيوة النبي عليه الصلوة والسلام في قبره الشريف هل ذلك امر مخصوص به ام مثل سائر المؤمنين برحمة الله عليهم حيوة برزخية.

الجواب

عندنا وعند مشائخنا حضرة الرسالة
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيَّ فِي قَبْرِ الشَّرِيفِ
وَحَيَوْتِهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَنِيَوِيَّةٍ
مِّنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ وَهِيَ مُخْتَصِمَةٌ بِهِ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِجَمِيعِ الْاَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ
اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَالشَّهَدَاءِ لَا بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا
هِيَ حَاصِلَةٌ لِّسَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بِجَمِيعِ
النَّاسِ كَمَا نَحْنُ عَلَيْهِ الْعَلَامَةُ السُّيُوطِي
فِي رِسَالَتِهِ "اَنْبَاءُ الْاَذْكِيَاءِ بِحَيَوَاتِ الْاَنْبِيَاءِ"
حَيْثُ قَالَ قَالَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ السُّبْكِيُّ حَيَوَاتُ
الْاَنْبِيَاءِ وَالشَّهَدَاءِ فِي الْقَبْرِ كَحَيَوَاتِهِمْ فِي
الدُّنْيَا وَلِيُشْهَدَ لَهُ صَلَوةٌ مَُّرْسِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي قَبْرِهٖ فَانَ الصَّلَوةُ تَسْتَدْعِي جَسَدًا
حَيًّا اِلَى اٰخِرِ مَا قَالَتْ فَتَبَيَّنَ بِهَذَا اَنَّ حَيَوَاتِهِ
دَنِيَوِيَّةٌ بَرَزَخِيَّةٌ لِّكُونِهَا فِي عَالَمِ الْبَرَزَخِ
وَلِشَيْخِنَا شَمْسِ الْاِسْلَامِ وَالِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ
قَاسِمِ الْعُلُومِ عَلَيَّ السُّتَيْفِيْدِيْنَ قَدَسَ
اللّٰهُ سِرَّهُ الْعَزِيْزِيْنَ فِي هَذِهِ الْمُبْحَثِ سَأَلَةٌ
مُسْتَقَلَّةٌ دَقِيْقَةٌ الْمَأْخُذُ بِدِيْعَةِ السَّلَاطِمِ
يُرِثُهَا قَدْ طُبِعَتْ وَشَاعَتْ فِي النَّاسِ
وَأَسْمَاهَا "اَبْحَاثُ" اِيْ مَاءِ الْحَيَوَاتِ

ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک حضرت
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ کی
حیات دُنیا کی سی ہے بلا مکلف ہونے کے اور یہ حیات
مخصوص ہے آں حضرت اور تمام انبیاء علیہم السلام اور شہداء
کے ساتھ برزخی نہیں ہے، جو حاصل ہے تمام مسلمانوں کے
سب آدمیوں کو چنانچہ علامہ سیوطی نے اپنے رسالہ "اَنْبَاءُ
الْاَذْكِيَاءِ بِحَيَوَاتِ الْاَنْبِيَاءِ" میں تصریح لکھا ہے۔ چنانچہ فرمانے ہیں
کہ علامہ تَقِيُّ الدِّينِ سُبْكِي نے فرمایا ہے کہ انبیاء و شہداء
کی قبر میں حیات ایسی ہے جیسی دُنیا میں تھی اور موسیٰ
علیہ السلام کا اپنی قبر میں نماز پڑھنا اس کی دلیل ہے کیونکہ
نماز زندہ جسم کو چاہتی ہے۔ لہٰذا پس اس سے ثابت
ہوا کہ حضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی حیات دنیوی ہے اور
اس معنی کے برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل
ہے اور ہمارے شیخ مولانا محسن قاسم صاحب
قدس سرہ کا اس مبحث میں ایک مستقل رسالہ
بھی ہے نہایت دقیق اور انوکھے طرز کا ہے مثلاً
جو طبع ہو کر لوگوں میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کا
نام اب حیات ہے۔

جو عقیدہ قرآن و حدیث سے سمجھ میں آ رہا تھا اور جس پر جمہور اہل سنت و الجماعت چلے آ رہے تھے اسی پر علماء
دیوبند رحمہم اللہ نے اپنے اتفاق و اجماع کا اظہار کر دیا۔

باب الدعاء فی التشہد

اس بات پر فقہار کا اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ میں تشہد اور درود شریف کے بعد کوئی دُعا پڑھنی چاہیے اور بہتر یہ ہے کہ وہ دُعائیں پڑھے جو قرآن کریم یا حدیث سے ثابت ہوں لیکن کیا ماثور دعاؤں کے علاوہ بھی کوئی دُعا کر سکتا ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقع پر ہر وہ دُعا جائز ہے جو خارج الصلوٰۃ جائز ہے خواہ ماثور ہو یا نہ ہو خواہ کلام الناس کے قبیل سے ہو۔ ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کا عموم ہے۔ **شع** لیتخیر من الدعاء اجمہ الیہ۔ حنا بلہ کے نزدیک صرف ماثور دُعا پڑھنا ہی جائز ہے۔

حنفیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ جو دُعا الفاظ قرآن اور ماثورہ کے مشابہ ہو وہ جائز ہے اور جو دُعا کلام الناس کے قبیل سے ہو وہ جائز نہیں۔ ان دونوں میں فرق کا معیار یہ ہے کہ وہ چیزیں عام طور پر بندوں سے بھی مانگی جاتی ہیں ان کی دُعا کرنا کلام الناس میں داخل ہوگا اور جن چیزوں کا بندوں سے مانگنا مستحیل ہے ان کی دُعا کلام الناس کے قبیل سے نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل معاویہ بن الحکمؓ کی حدیث ہے جسے صاحب مشکوٰۃ نے ”باب مالی یجوز من العمل فی الصلوٰۃ وایباح منہ“ کے شروع میں ذکر کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہے ”ان هذه الصلوة لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس“ یہی حدیث شافعیہ کی طرف سے پیش کردہ حدیث کیلئے مختص بھی ہوگی۔

عن سمرقہ بن جندب قال کان رسول اللہ ﷺ اذا صلی صلوٰۃ اقبل علینا بوجہہ ^{۸۶}

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ فرض نماز سے فارغ ہو کر مقتدیوں کی

۱۔ اوجز المسالك ص ۲۴۲ ج ۱۔

۲۔ مذاہب از اوجز المسالك ص ۲۴۲ ج ۱۔

۳۔ مذہب حنفیہ از شاہ کاظم ص ۵۲۳ ج ۱۔

طرف منہ کر کے اور قبلہ کی طرف پشت کر کے بیٹھتے تھے اس کے بعد حضرت انس اور حضرت برار رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ سلام پھیرنے کے بعد دائیں طرف مڑ کر بیٹھتے تھے جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بائیں طرف رخ کر کے بیٹھتے تھے۔ یہ روایات بظاہر متعارض ہیں ان میں تطبیق کی کئی صورتیں اختیار کی گئی ہیں ایک یہ بھی ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد اگر آپ کو فوراً اٹھ کر جانا ہوتا تو جس طرف کام ہوتا اسی طرف کو تشریف لے جاتے کبھی دائیں طرف کبھی بائیں طرف حسب مقتضائے حال۔ اور اگر مصلے پر ہی تشریف رکھنے کا ارادہ ہوتا تو نمازیوں کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھ جاتے۔ اس تقریر کے مطابق حدیث انس اور حدیث ابن مسعود وغیرہ میں انصاف سے مراد رخ پھیر کر بیٹھنا نہیں ہے بلکہ انصاف سے مراد مصلے سے اٹھ کر چلے جانا ہے۔

تطبیق کی دوسری تقریر یہ بھی ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تین قسم کا ہوتا تھا، کبھی سلام پھیرتے ہی گھر تشریف لے جاتے ایسی صورت میں ٹھوٹا بائیں طرف رخ فرماتے کیونکہ آپ حجۃ مبارکہ بائیں طرف تھا اور کبھی ذکر اور دعا وغیرہ کے لئے مصلیٰ پر تشریف فرما رہتے ایسی صورت میں عام طور پر دائیں طرف مڑ کر بیٹھتے۔ اور کبھی سلام کے بعد خطبہ وغیرہ ارشاد فرمانا ہوتا تو مکمل طور پر نمازیوں کی طرف متوجہ ہو کر اور قبلہ کی طرف پشت کر کے ارشاد فرماتے تو تینوں قسم کی احادیث تین مختلف موقعوں کے اعتبار سے ہیں۔

۱۰۱

عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم في الصلوة تسليمة تلقاء وجهه ثم يميل الى الشق الايمن ثم

نماز میں سلام کا حکم | نماز میں سلام کے متعلق اہم مسئلے تین ہیں،

المسئلة الاولى | سلام فرض ہے یا واجب؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سلام فرض ہے حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی کچھ تفصیل کتاب الطہارۃ میں حدیث تخلیہا

التسليم کے تحت گزر چکی ہے۔
المسئلة الثانية | نماز میں سلام کی تعداد کتنی ہے؟ اور کس طرح؟ اس میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ

امام اور منفرد کے لئے ایک ہی مرتبہ سلام کہنا سنت ہے۔ سامنے کی طرف منہ کر کے، اور مقتدی کے لئے تین سلام مسنون ہیں۔ ایک سامنے کی طرف اور دو دائیں اور بائیں۔ حنفیہ، شافعیہ، حنبلیہ اور جمہور کے نزدیک ہر قسم کے نمازی کے لئے دو سلام مسنون ہیں دائیں اور بائیں۔

جمہور کے دلائل بہت سی احادیث صحیحہ ہیں جن میں نبی کریم ﷺ کا دو مرتبہ سلام پھیرنا مذکور ہے ان میں سے چند صاحب مشکوٰۃ نے بھی یہاں نقل کر دی ہیں مثلاً فصل اول میں حضرت سعد کی حدیث بحوالہ مسلم کنت اری رسول اللہ ﷺ یسلم یسلم عن یمینہ وعن یسارہ حتی اری یماض خذہ۔ ایسے ہی فعل ثانی میں تقریباً اسی مضمون کی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے بحوالہ ابو داؤد، نسائی، ترمذی۔ اس کے بعد صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ اسی مضمون کی حدیث حضرت عمار بن یاسر سے ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے۔

مالکیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی زیر بحث روایت ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سامنے کی طرف ایک سلام پھیرتے تھے۔ پھر دائیں طرف مڑ کر بیٹھ جاتے تھے۔ یہ روایت صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی ذکر کی ہے اس میں ”تسلیمۃ“ کے بعد ”واحدة“ کا لفظ نہیں ہے جبکہ جامع ترمذی کے مردود نسخوں میں لفظ اس طرح ہے ”یسلم تسلیمۃ واحدة“۔

جمہور کی طرف سے اس حدیث کا ایک جواب تو یہ دیا جاسکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم ﷺ بیان جواز کے لئے ایک سلام پر بھی اکتفا فرما لیتے تھے اور جمہور کے نزدیک دوسرا سلام سنت ہے واجب نہیں۔ لیکن حنفیہ کی روایت مشہورہ پر یہ جواب نہیں چل سکتا۔ کما سیأتی۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اس حدیث کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”تسلیمۃ واحدة“ یہ مفعول مطلق بیان عدد کے لئے نہیں بلکہ بیان نوع کے لئے ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ نبی کریم ﷺ دو سلاموں کی طرف ایک ہی جیسا سلام پھیرتے تھے دونوں سلاموں کی کیفیت ایک ہی ہوتی تھی اور پھر ”تلقاؤ وجہہ“ میں اس کیفیت کا بیان ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرتے وقت سلام کے لفظوں کی ابتداء اس وقت فرماتے تھے جبکہ منہ سامنے کی طرف ہوتا پھر گردن پھرنے کے ساتھ ساتھ باقی الفاظ بھی ادا ہوتے رہتے۔ اس طرح نہیں کرتے تھے کہ پہلے تو منہ پھیر لیا اس کے بعد السلام علیکم درجۃ اللہ کہا۔

جن حضرات کے نزدیک دو سلام مسنون ہیں ان کا دوسرے سلام کی حیثیت

المسئله الثالثہ

میں اختلاف ہوا ہے۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک

کہ دونوں طرف سلام پھیرنا فرض اور رکن ہے۔ دوسری یہ کہ دوسرا سلام سُنتا ہے۔ حنفیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرنا واجب ہے۔ شافعیہ اور جہور کے نزدیک ایک سلام ضروری ہے۔ دوسرا سنت یا مستحب ہے۔ حنفیہ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اور بعض احناف نے اس کو ترجیح بھی دی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اکثر علماء کا مذہب یہی ہے کہ ایک سلام پر التکفیر ناجائز ہے۔

عن سمرق قال امرنا رسول الله ﷺ أن نرد على الإمام ما
رد على الإمام من مُراد یہ ہے کہ سلام پھیرتے وقت امام کے سلام کا جواب دینے کی نیت کرے۔ اگر مقتدی امام کے پیچھے ہو تو دونوں طرف کے سلاموں میں یہ نیت کرے، اگر دائیں طرف ہو تو دوسرے سلام میں اور اگر امام کی بائیں جانب ہو تو پہلے سلام میں یہ نیت کرے۔

باب الذكر بع الصلوة

نماز کے بعد ذکر اور دعا وغیرہ کرنا جہور کے نزدیک مستحب ہے بہت سی احادیث سے فرض نمازوں کے بعد دعا کرنا ثابت ہے۔ بلکہ بعض احادیث میں اس موقع کو قبولیت دعا کے مواقع میں سے شمار کیا گیا ہے۔ مثلاً فصل ثانی کی پہلی حدیث حضرت، ابو امامہؓ سے بحوالہ ترمذی بنی کریم علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ کنسی دعا زیادہ سنی جانے والی ہے آپ نے ارشاد فرمایا جوف الليل الآخر ودبر الصلوات، المكتوبات۔

حافظ ابن قیم وغیرہ بعض حضرات نے اس قسم کی احادیث کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں ”دبر الصلوة“ سے مُراد نماز کے بعد نہیں بلکہ اس سے مراد ہے نماز کا آخری جہہ جو سلام سے پہلے ہوتا ہے لیکن یہ تاویل درست نہیں اس لئے کہ بہت سی احادیث میں ایسے الفاظ ہیں جن سے مراحۃ نماز کے بعد دعا کرنا ثابت ہوتا ہے مثلاً ”اذا سلم من صلوتہ“ ”اذا نسفت من صلوة المغرب“ بلکہ بعض روایات میں مراحۃ

۱۔ مذاہب ماخوذ از أدجز المسالك ص ۲۷۵ ج ۱۔

۲۔ دیکھئے اعلار السنن ص ۱۶۱ ج ۳ دلائل کی مزید تفصیل بھی اعلار السنن ص ۱۵۳ ج ۳ تا ص ۱۷۰

ج ۳ پر ملاحظہ ہو۔

رفع یدین کے ساتھ دُعا کا ذکر ہے مثلاً ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ اِن
رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم لَم یَکُن یُفْرِغُ یَدَیْہِ حَتّٰی یُفْرِغَ مِنْ صَلَوٰتِہٖ۔ حافظ سیوطی
نے اس کے متعلق فرمایا ہے ”رجالہ ثقات“۔

فرض نماز کا سلام پھیرنے کے بعد کس نوعیت کا ذکر ہونا چاہیے؟ اس میں احادیث مختلف وارد ہیں لیکن
بنیادی طور پر ان احادیث کو دو قسموں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے پہلی قسم کی احادیث تو وہ ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے
کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فرض نماز کے بعد بہت مختصر سا ذکر ادر دُعا فرما کر مصلے سے اٹھ جاتے تھے جیسے
فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سلام پھیرنے کے بعد اتنی دیر ہی بیٹھتے
تھے جتنی دیر میں اللّٰھُمَّ اِنْتَ السَّلَامُ الخ پڑھا جاسکے اسی طرح مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں ہے کہ آپ
فرض نماز کے بعد لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الخ پڑھا کرتے تھے اس قسم کی اور بھی بہت سی
احادیث ہیں جن میں مختصر ذکر یا دُعا کرنا مذکور ہے۔ دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں فرض نماز کے بعد
طویل اذکار وارد ہوئے ہیں جیسے بعض احادیث میں ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ ۳۳ مرتبہ الحمد للہ ۳۳ مرتبہ اللہ اکبر
پڑھنے کی فضیلت آئی ہے بعض روایات میں فجر کی نماز کے بعد طلوع شمس تک ذکر وغیرہ میں مشغول رہنے کی
ترغیب آرہی ہے۔

صغیرہ کے نزدیک ان دونوں قسموں کی روایات میں تطبیق یہ ہے کہ مختصر اذکار والی احادیث محمول ہیں
ان نمازوں پر جن کے بعد سنن راتبہ ہیں یعنی ظہر، مغرب اور عشاء اور طویل اذکار والی روایات محمول ہیں ان
نمازوں پر جن کے بعد سنن رواتب نہیں ہیں۔ یعنی فجر اور عصر، ظہر، مغرب اور عشاء میں ان طویل اذکار کا موقعہ
سُنّتوں وغیرہ سے خارج ہونے کے بعد ہے۔ اس لئے کہ یہ سُنّتیں، نوافل وغیرہ فرائض کے توابع اور مکملات ہیں
ان کے بعد دُعا یا ذکر کرنا گویا فرض نماز کے بعد ہی دُعا یا ذکر کرنا ہے۔

تطبیق کی اس تقریر کا ایک قرینہ یہ ہے کہ بعض احادیث میں فرض کے بعد سُنّتیں جلدی پڑھنے کا حکم
وارد ہوا ہے۔ جیسے حضرت خذیفہؓ کی حدیث مرفوع عجلوا الرکعتین بعد المغرب فانہما ترفعان مع المکتبۃ

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال کنت اعرف انقضاء صلوٰۃ رسول اللہ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
بالتکبیر ۸۸۔

۱۔ اعلاء السنن ص ۳۴۱ ج ۳

۲۔ ردّہ ابن نصر، درمزی الجامع الصغیر، تحسینہ ۱، اعلاء السنن ص ۱۵۴ ج ۳

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بعض اوقات جماعتیں شریک نہیں ہوتے تھے گھر میں جتھے تھے جب تکبیر کی آواز سنتے تو اس سے یہ معلوم کر لیتے کہ مسجد میں جماعت ہو چکی ہے۔ ابن عباسؓ کے جماعت میں شریک نہ ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ اس وقت نابالغ تھے آپ پر جماعت واجب نہیں تھی۔ یا پھر مطلب یہ ہے کہ میں چونکہ بچپن کی وجہ سے پچھلی صفوں میں ہوتا تھا اس لئے بعض دفعہ سلام کی آواز نہیں آتی تھی لیکن جب اللہ اکبر کی آواز سُنتا تو اس سے پتہ چل جاتا کہ سلام پھر چکا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرض نماز کا سلام پھرنے کے بعد بلند آواز سے اللہ اکبر کہا کرتے تھے۔ اس حدیث کی بنا پر بعض سلف اس بات کا قائل ہوئے ہیں کہ فرض نماز کے بعد اللہ اکبر وغیرہ بلند آواز سے کہنا مستحب ہے۔ تاہم ابن حزمؒ بھی شامل ہیں۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بلند آواز سے کوئی ذکر کرنا مستحب نہیں ہے۔ یہ حدیث جمہور کے نزدیک تعلیم پر محمول ہے۔

لہ عمدة القاری ص ۱۲۶ ج ۱۔

اس حدیث سے بعض اوقات نمازوں کے بعد ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کے مرد و بلند آواز سے درود کرنے پر استدلال کیا جاتا ہے لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل باتیں ذہن میں رہنی چاہئیں:

① اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نقل کرنے والے ابو المعبد ہیں اور ابو المعبد سے نقل کرنے والے عمر بن دینار ہیں۔ عمر بن دینار فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ ابو المعبد سے یہ حدیث سنی ہے لیکن بعد میں جب میں نے اس حدیث کا تذکرہ اپنے استاذ سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے تو یہ حدیث تمہیں نہیں سنائی تھی (مجمع مسلم ۲/۱۶ ج ۱) گویا ابو المعبد یہ حدیث بیان کر کے بعد میں بھول گئے تھے۔ اگر کوئی راوی حدیث بیان کرنے کے بعد بھول جاتے اور استاد شاگرد دونوں عادل ہوں تو ایسی روایت قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کا اختلاف ہے۔ امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ محدثین کا مذہب اگرچہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسی روایت قابل قبول ہے لیکن علامہ بدر الدین عینی حنفی نے امام الوضیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ایسی حدیث سے استدلال درست نہیں مشہور حنفی فقیہ امام کرخی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے عمدة القاری ص ۱۲۶ ج ۱۔ تو امام الوضیفہؒ کی اس رائے کے مطابق اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

② سب سے اہم بات یہ کہ دیکھنا یہ ہے کہ صحابہ کرام نے اس حدیث کا کیا مطلب سمجھا؟ اور ان کا عمل اس بارہ میں کیا تھا؟ مشہور شارح حدیث ابن بطالؒ بخاری اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وقول ابن عباس: ”كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم“ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بقیہ فیہ دلالة أنه لم یکن یفعل حین حدث بہ لأنه لو کان یفعل لم یکن لقولہ معنی فکان التکبیر فی اشر الصلوات لم یواظب الرسول علیہ الصلوۃ والسلام علیہ طول حیاتہ وفہم اصحابہ أن ذلک لیس بلازم فترکوا خشية أن یظن أنه محالاً تستمر الصلوة إلیہ فذلک کرہہ من الفقہاء (اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ فرمانا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس طرح ہوتا تھا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ جس وقت ابن عباسؓ نے یہ بات بیان فرمائی اس وقت ان کا یہ معمول نہیں تھا۔ اس لئے اس وقت اگر ان کا یہ معمول ہوتا تو اس طرح کہنے کا کوئی مطلب نہیں تھا تو گویا نماز کے بعد جہراً تکبیر کہنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری زندگی مواظبت نہیں فرمائی اور آپ کے صحابہؓ بھی اس سے ہمیں بات سمجھ رہے کہ یہ کوئی لازمی نہیں ہے لہذا صحابہ کرام نے اس (جہراً تکبیر) کو چھوڑ دیا اس بات کے لئے کہ کہیں اس کو نماز کے لوازم میں سے نہ سمجھا جانے لگے۔

(۳) کسی حدیث کا مطلب متعین کرنے کے لئے یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ آج تک علماء امت اس حدیث کا کیا مطلب سمجھتے رہے ہیں اور امت کا عمل اس سلسلہ میں کیا رہا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ صحابہ کرام میں نماز کے بعد بالاتزام جہراً بالذکر کا رواج نہیں تھا۔ اسی طرح بعد کے فقہاء نے بھی اس حدیث سے جہراً بالذکر کا استحباب تک ثابت نہیں کیا، ائمہ اربعہ اور تمام وہ مذاہب جن کی امت میں اتباع کی گئی ہے ان میں سے کسی کے ہاں بھی فرض نماز کے بعد اجتماعی جہری ذکر مستحب بھی نہیں ہے کسی درجہ میں ضروری ہونا تو بعد کی بات ہے چنانچہ امام نووی شرح مسلم ص ۲۱۴ ج ۱ پر فرماتے ہیں ونقل ابن بطلال وآخرین أن اصحاب المذاهب المتبوعة وغيرہ متفقون علی عدم استحباب رفع الصوت بالذکر والتکبیر معلوم ہوا کہ مشہور ائمہ میں سے کسی نے بھی اس حدیث کا یہ مطلب بیان نہیں کیا کہ نماز کے بعد بلند آواز سے ذکر کرنا مستحب ہے۔ پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے اس سلسلہ میں امام نووی ہی امام شافعیؒ سے نقل فرماتے ہیں۔

<p>وَحَمَلَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةَ اللَّهِ تَعَالَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى أَنَّهُ جَهْرٌ وَقِتَابٌ رَاحَتِي يَعْلَمُ هُمْ صِفَةَ الذِّكْرِ لَا أَنَّهُمْ جَهْرٌ وَإِنَّمَا (شرح مسلم ص ۲۱۴ ج ۱)</p>	<p>اور امام شافعیؒ اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کچھ عرصہ بلند آواز سے ذکر کرتے رہے تاکہ صحابہ کرام کو ذکر کی صورت (یعنی اس کے الفاظ) سکھائیں یہ مطلب نہیں کہ وہ ہمیشہ جہر کرتے رہے۔</p>
--	--

اسی طرح مشہور حنفی شارح حدیث ملا علی قاریؒ اسی حدیث کی شرح کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ ولین الاستمرار فی سائر الأذکار أيضاً إلا فی التلبیة والقنوت للامام الخ (مرقات ص ۵۴ ج ۲) یعنی تمام اذکار میں سُنت یہی ہے کہ وہ آہستہ کئے جائیں البتہ چند مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں جیسے تلبیہ قنوت نازل وغیرہ۔ اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے وہ مواقع شمار کئے ہیں جہاں استمرار (آہستہ ذکر کرنا) مسنون نہیں ہے ان میں نماز کے (اگلے صفحہ پر)

بقیہ؛ بعد والا موقع ذکر نہیں کیا اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ اس موقع پر اصل کے مطابق آہستہ ذکر کرنا ہی مننون ہے۔
 حاصل یہ کہ نماز کے بعد خاص ہیئت کے ساتھ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ وغیرہ کا بلند آواز سے اجتماعی طور پر ورد کرنے کا استحباب دلائل شرعیہ میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت نہیں اور نہ ہی اُمت میں اس کا معمول رہا ہے بلکہ اس کے برعکس دعار و ذکر وغیرہ میں قرآن و حدیث کا منشاء ہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ آہستہ ہونے چاہئیں اسی کے مطابق فقہاء اور خصوصاً احناف نے ذکر میں اصل اسی کو قرار دیا ہے کہ وہ آہستہ ہو ایک جگہ جس کا استحباب تک دلائل شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس پر اصرار کرنا اور اس کے تارک کو قابل ملامت سمجھنا بہت بڑی زیادتی اور مرتج بدعت ہے۔
 مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں صحابہ کرامؓ کا مزاج ایک حنفی ہی کے حوالہ سے پیش کر دیا جائے۔ مشکوٰۃ شریف باب الاعتصام بالکتاب فصل ثالث کی ایک حدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ کی اتباع کی ترغیب دیتے ہوئے ان کے چند اوصاف بیان فرماتے ہیں انہی میں یہ بات بھی فرمائی ہے ”اقلہم تکلفاً“ کہ ان میں تکلف بہت کم تھا ملا علی قاریؒ نے اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے زندگی کے مختلف شعبوں میں صحابہؓ کی سادگی اور بے تکلفی کا نقشہ کھینچا ہے ویسے یہ سارا کا سارا حجت ہی آپؐ سے لکھنے کے قابل ہے لیکن یہاں صحابہؓ کی احوال باطن کے سلسلہ میں بے تکلفی ملا علی قاری حنفیؒ کی زبانی بیان کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

”وَكَذَا فِي الْأَحْوَالِ الْبَاطِنِيَةِ فَإِنَّهُمْ مَا كَانُوا يَرِ قُصُونَ وَلَا يَصْمَحُونَ وَلَا يَطْمَحُونَ وَلَا يَطْرُقُونَ وَلَا يَجْتَمِعُونَ لِلْغَنَاءِ وَالزَّمَامِ وَلَا يَتَحَلَّقُونَ لِلْأَذْكَارِ وَالْمُصَلَّاتِ بَرْنَعِ الْمَوْتِ فِي الْمَسَاجِدِ وَلَا فِي يَوْمِ تَجْمَعُونَ كَانُوا فَرَشِيَّينَ بَابِدِ انْهَمُ عَرَشِيَّينَ بَارِدِ احْمَمُ كَأَنَّهُنَّ مَعَ الْخَلْقِ فِي الظَّاهِرِ بِأَنَّهُنَّ مَعَ الْحَقِّ فِي الْبَاطِنِ الْحَمَمَاتِ (ص ۲۶۰ ج ۱) ترجمہ: ”اور اسی طرح احوال باطن کے بارہ میں ان کی سادگی اور بے تکلفی کا یہ حال تھا کہ وہ نہ تو (دھڑیں آکر) رقص کیا کرتے تھے، نہ ہی سچ و پکار کیا کرتے تھے نہ (مجذوبوں کی طرح) حیران سرگردان پھر کرتے تھے اور نہ ہی وہ جادو منتر کیا کرتے تھے۔ نہ تو وہ گانے بجانے کے لئے جمع ہوا کرتے اور نہ ہی گھروں میں یا مسجدوں میں بلند آواز کے ساتھ ذکر اذکار اور درود پڑھنے کے لئے حلقے بنایا کرتے تھے۔ بلکہ وہ اپنے بدنوں کے اعتبار سے فرشی ہی تھے (اس لئے دیکھنے میں عام لوگوں کی طرح ہی لگتے تھے البتہ) روحانی (بلندی) کے اعتبار سے وہ عرشی تھے۔ ظاہر میں تو وہ مخلوق کے ساتھ ہی ہوتے تھے لیکن باطن میں مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ تعلق جوڑے ہوئے ہوتے تھے۔“

بانا لایچوز من العمل فی الصلوٰۃ ومانح منه

یہاں ”مالایچوز“ سے مراد عام ہے خواہ وہ مفسدات کے قبیل سے ہو یا مکردہات میں سے ہو۔

عن معاویۃ بن الحکم قال بینا انا اصلی الخ منہ

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ نماز میں کسی قسم کے بھی کلام الناس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ مسئلہ کی تفصیل باب السہو میں بیان کی جائے گی جہاں دوسرے ائمہ کی مسئلہ حدیث آئے گی۔ کان نبی من الانبیاء یخط۔ یہ نبی مشہور قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام تھے ان کو علم الرمل بذریعہ وحی سکھایا گیا تھا لیکن ان کے بعد اس علم کے وہ اصول مفقود ہو گئے۔

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رمل کا حکم پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس کا طریقہ حضرت دانیال کے طریقہ سے ملتا ہو تو وہ درست ہے یہ کہہ کر اس علم کا عدم جواز بیان کرنا مقصود ہے۔ یہ کلام تعلیق بالجمال کے قبیل سے ہے یعنی اس کے جائز ہونے کے لئے مزدوری ہے کہ اس کا طریقہ دانیال علیہ السلام کے طریقہ سے ملتا ہو۔ ظاہر ہے کہ اب کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس کا طریقہ دانیال علیہ السلام کے طریقہ کے مطابق ہے یا نہیں؟ اس لئے بہر صورت یہ ناجائز ہی ہوگا۔ اکثر علماء کی یہی رائے ہے کہ اس میں مشغولیت جائز نہیں ہے۔

حدیث میں صراحت حرمت کا لفظ استعمال کرنے کی بجائے بالواسطہ تعبیر ادبا استعمال کی گئی ہے۔ اس لئے کہ دانیال علیہ السلام تو اس لئے کرتے تھے کہ ان کی شریعت میں جائز تھی اور ان کو اس کا طریقہ وحی کے ذریعہ بتایا گیا تھا۔ اب اگر اس علم کی نسبت ان کی طرف کر کے فوراً اس پر صراحت حرمت کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا تو اس سے سوادب کا اندیشہ تھا۔

عن ابی ہریرۃ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الخصر فی الصلوٰۃ منہ۔

”الخصر“ یا ”الاختصار“ کے کئی معانی بیان کئے گئے ہیں۔

① نماز میں خامرہ یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا۔

(۲) مخضرہ یعنی چھڑی کا سہارا لیکر نماز میں کھڑے ہونا یہ بغیر عذر کے مکروہ ہے۔

(۳) نماز میں قرارت وغیرہ میں اختصار کرنا۔

راجح پسلی تفسیر ہے۔

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الالتفات فی الصلوۃ فقال
نماز میں الالتفات کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اتنا مڑے کہ سینہ بھی قبلہ رخ سے ہٹ جائے۔ یہ صورت مفسداتِ صلوۃ میں سے ہے۔

(۲) سینہ تو قبلہ کی طرف ہی رہا لیکن گردن پھر گئی۔ اس سے نماز تو نہیں ٹوٹتی لیکن اس طرح کرنا مکروہ ہے۔
حدیث میں یہی صورت مراد ہے۔

(۳) کن آنکھوں سے نماز میں ادھر ادھر دیکھنا۔ بغیر ضرورت کے اس طرح کرنا خلافِ اولیٰ ہے۔

عن ابی قتادۃ قال رأیت البتہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الناس وأمامہ بنت ابی العاص
علی عاتقہ الخ۔

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھاتے وقت اپنی نواسی اور حضرت زینب کی
صاحبزادی امامتہ کو اٹھایا تھا۔ جب سجدہ میں جاتے تو اسے اتار دیتے اور سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ اٹھا
لیتے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو عملِ کثیر ہے اور عملِ کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے
کہ بغیر عملِ کثیر کے بھی بچے کو اٹھانا ممکن ہے مثلاً یہ کہ صرف ایک ہاتھ سے زیادہ تکلف کئے بغیر اٹھا لیتے۔

دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ عمل قلیل ہو پھر بھی شروع میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے مکروہ تو
ضرور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح بیانِ جواز کے لئے کیا ہے۔ یعنی یہ
بتانے کے لئے کہ عمل قلیل کے ساتھ اگر بچے کو نماز میں اٹھا لیا جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی عملی طور پر بیانِ
جواز کی یہاں ایک خاص وجہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عام طور پر بچوں کے کپڑوں کو ناپاک سمجھا جاتا ہے۔ خواہ اس کا کوئی
منشاء ہو یا نہ ہو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے غرضِ عمل سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بچوں کے کپڑوں کے ناپاک ہونے کی کوئی قطعی یا ظنی دلیل نہ ہو
تو وہ کپڑے پاک ہی سمجھے جائیں گے بعض علماء نے اس کی وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب لوگوں سے نفرت کیا کرتے تھے اور انہیں
اٹھانا محض سمجھتے تھے نبی کریم نمازیں بھی کو اٹھا کر اس مہم کی تردید نہ چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ بچے کو اٹھانے سے نماز بھی فاسد نہیں ہوتی تو عام حالات میں اٹھانا بدعتِ اولیٰ
معدیہ ہوا بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اس وقت اس بچی کو اور کوئی اٹھانے والا نہیں تھا اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے
ہی نماز شروع فرمادیتے تو یہ رد نے لگ جاتی اور اس کے رونے کی وجہ سے نماز میں توجہ زیادہ ہٹ جاتی گویا
آپ نے ایک خاص عذر کی بناء پر ایسا فرمایا ہے۔

بہر حال! نبی کریم ﷺ نے یا تو اس بچی کو اٹھایا ہے بیان جواز کیلئے اور یہ نبی کریم ﷺ کا خاص منصب ہے یا پھر کسی عذر کی وجہ سے اٹھایا ہے۔

جو کام نبی کریم ﷺ نے زندگی میں ایک آدمہ مرتبہ بیان جواز کے لئے یا کسی عذر کی وجہ سے کیا ہو تو اس کو سنت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ وہ فعل خلافِ اولیٰ ہو جیسے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا خلافِ اولیٰ ہے لیکن نبی کریم ﷺ نے ایک آدمہ مرتبہ خود کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے بیان جواز کے لئے یا کسی عذر کی وجہ سے (کما مر) ظاہر ہے آپ کے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والی حدیث سے اس کا مستحب یا سنت ہونا تو ثابت نہیں ہوتا۔

بعض لوگ اس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے مسجدوں میں بچوں کو ساتھ لے آتے ہیں اور نماز میں ان کو اسی طرح اٹھاتے ہیں۔ مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا کہ یہ حرکت ان کے حدیثِ فہمی سے کورا ہونے کی دلیل ہے۔ اگر یہ فعل سنت ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس کو کوئی مرتبہ کر کے دکھاتے اور صحابہ کرام میں یہ فعل رائج ہوتا کہ از کم خلفاء راشدین تو نماز پڑھانے کے لئے آتے وقت بچوں کو ساتھ لایا کرتے یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہو کہ آنحضرت ﷺ امامہ کو خود اٹھاتے تھے ورنہ حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ امامہ خود چڑھ جاتی اور اتر جاتی تھی۔ نبی کریم ﷺ چونکہ انہیں روکتے نہیں تھے اس لئے مجازاً اس فعل کی نسبت آپ کی طرف کر دی گئی۔

نماز کے دوران بچے کو اٹھانے کے بارہ میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے کے لئے عملِ کثیر کی ضرورت پڑے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اگر عملِ قلیل کے ساتھ اٹھائے تو بغیر ضرورت کے یہ مکروہ ہے اور اگر کوئی ضرورت ہو مثلاً کوئی اور اس کو اٹھانے والا نہ ہو تو جائز ہے۔

عن سہل بن سعد قال قال رسول اللہ ﷺ وَسَلَّمَ مِنْ نَابِهٍ شَيْءٍ فِي صَلَواتِهِ فَلْيَسْمِ الْخُ صلا

نماز کے دوران اگر امام کو غلطی پر متنبہ کرنا پڑ جائے یا کوئی آگے سے گزرنے لگا ہو اسے روکنا ہو تو کی کرنا چاہیے حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد کو سُبْحَانَ اللہ کہنا چاہیے اور عورت کو تعفیف کرنی چاہیے یعنی دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مار دے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کیلئے تسبیح مسنون ہے۔

التبسیح للرجال والتصفیق للنساء کی مالکیہ تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس میں عورتوں کے لئے حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ زجر اور تصفیق کی مذمت بیان کرنا مقصود ہے کہ تصفیق تو عورتوں والا کام ہے اس لئے تصفیق نہیں کرنی چاہیئے لیکن اس حدیث کی بعض روایات سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ بعض روایات میں امر کا میغہ وارد ہوا ہے۔ فلیسبح الرجال ولتصفق النساء لہ

عن ابن عمر قال قلت لبلال کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرد علیہم وحین کانوا یسلمون اللہ صلا۔

نماز میں اگر کسی کو سلام کیا جائے تو لفظوں کے ساتھ سلام کا جواب دینا باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز اور مفسد صلوٰۃ ہے۔ اشارہ سے سلام کا جواب دینے میں اختلاف ہوا ہے۔ امام مالک۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اشارہ کے ساتھ سلام کا جواب دینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نماز میں اشارہ سے جواب دینا مکروہ ہے۔ لیکن نماز اس سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ملتی۔

نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا

ائمہ ثلاثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام طحاوی نے اس میں یہ موقف اختیار فرمایا ہے کہ جس وقت نماز میں کلام کرنا جائز تھا اس وقت لفظوں کیساتھ یا اشارہ کیساتھ سلام کا جواب دینا دونوں جائز تھا۔ جب نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو گئی تو دونوں قسم کے رد سلام کی اجازت بھی منسوخ ہو گئی۔ اس نسخ کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود جب حبشہ سے مدینہ منورہ آئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے جواب نہیں دیا۔ ابن مسعود کے لفظ یہ ہیں ”فلم یرد علی“ ظاہر ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے نہ لفظوں سے جواب دیا اور نہ اشارہ سے۔ ابن مسعود کی اس حدیث کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعود آپ کے جواب نہ دینے کی وجہ سے سخت پریشان ہو گئے تھے اور یہ سمجھ تھے کہ شاید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے ناراض ہیں۔ اس لئے نماز کے بعد آپ سے پوچھا ”کیا میرے بارہ میں کچھ نازل ہوا ہے“ ظاہر ہے اگر اشارہ سے بھی سلام کا جواب دیا ہوتا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ اتنے پریشان نہ ہوتے۔ معلوم ہوا نسخ کلام کے ساتھ ساتھ سلام کا جواب دینے کی بھی دونوں صورتیں منسوخ ہو گئیں۔

۱۔ معارف السنن ص ۴۲۲ ج ۳۔

۲۔ معارف السنن ص ۴۲۹ ج ۳۔

۳۔ دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۹۷ ج ۱۔ ۴۔ (اگلے صفحہ پر)

یاد ہے کہ مکڑہ اس وقت ہے جبکہ صرف اشارہ سے جواب دے اگر اس کے ساتھ مصافحہ بھی کر لے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اقْتُلُوا الْأَسْوَذِیْنَ فِي الصَّلَاةِ ۖ
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کے دوران سانپ یا بچھو کو مارنا جائز ہے۔ اس بات پر تو سب اتفاق ہے کہ اگر نماز کے دوران سانپ یا بچھو ظاہر ہو جائے تو نماز توڑ کر اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اگر اتنا قریب آچکا ہو کہ ڈسنے کا خطرہ ہو تو اسے مار دینا بہتر ہے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ نماز میں سانپ یا بچھو کے مار دینے سے نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں۔ حنفیہ میں سے شمس الامم سرخسی کی رائے یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اکثر مشائخ احناف کی رائے یہ ہے کہ نماز میں ان کا قتل کرنا جائز تو ہے لیکن اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اجازت کا مطلب ہے کہ اس مقصد کے لئے نماز توڑنا جائز ہے۔ نماز توڑنے سے گنہگار نہیں ہوگا۔

عن طلق بن علی قال قال رسول اللہ ﷺ اذا فسا احدكم في الصلوة الى صلاۃ
اگر نماز کے دوران کسی کو حدث لاحق ہو جائے تو وہ کیا کرے اس میں حنفیہ کا مذہب تو یہ ہے کہ بعض شرط کے ساتھ وضو کر کے اسی سابقہ نماز پر بنا کر کرنا جائز ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ مثلاً بعض روایات میں ہے کہ نماز میں حدث لاحق ہو جائے نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لئے وضو کر کے نئے سرے سے نماز پڑھے بعض نے قی اور رفاف وغیرہ میں اور بعض نے خارج من سبیلین کا فرق بھی کیا ہے۔ غرضیکہ ان حضرات سے روایات مختلف ہیں۔ لیکن تینوں ائمہ سے ایک ایک روایت حنفیہ کے مطابق بھی ہے۔ حدیثیں اس مسئلہ میں دو قسم کی وارد ہوئی ہیں بعض احادیث و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں وضو کر کے اسی نماز پر بناء کر لینی چاہیئے مثلاً ① سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہ کی حدیث مرفوعہ من اصابہ قتی اور عاقل و قل و ہذی فلینصرف فلیتوضا ثم یسجد علی صلوٰتہ و هو فی ذلک لا یتکلم۔

بقیہ: اس بات کا قرینہ خود زیر بحث حدیث میں بھی موجود ہے۔ اس میں ابن عمر حضرت بلالؓ سے پوچھ رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کس طرح سلام کا جواب دیتے تھے ابن عمر کو یہ بات اپنے سے معمر صحابیؓ سے پوچھنے کی ضرورت اسی لئے پیش آئی کہ سلام کا جواب دینے کا معمول ابتداء اسلام میں تھا اگر آخر تک یہ معمول ہوتا تو ابن عمر خود ہی اس سے واقف ہوتے۔ واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

۱۔ مذاہب کی مکمل تفصیل ملاحظہ ہو اوجز المسالک ص ۸۵، ۸۶ ج ۱۔

۲۔ سنن ابن ماجہ ص ۸۷۔

(۲) مؤطا امام مالک میں ابن عمر کا اثر ان عبد اللہ ابن عمر کان اذا رجع الف صرف فترضا شعور جمع فبني ولعريت كل مره.

(۳) مالک انه بلغه ان عبد الله بن عباس كان يرفع فيخرج فيغسل الدم ثم يجمع فيبني على ما قد صلى له۔ اور محدثین کے ہاں امام مالک کے بلاغات موصولات کے قبیل سے ہوتے ہیں۔

(۴) ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت ابوبکر، عمر، علی، ابن مسعود۔ ابن عمر اور سلمان رضی اللہ عنہم کے آثار بھی اسی سے ملتے جلتے نقل کئے ہیں۔

ان روایات میں بناء علی الصلوۃ کا ذکر ہے۔ دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں استیناف کا حکم ہے یعنی وضو کر کے نماز نئے سرے سے شروع کرنی چاہیئے۔ جیسے حضرت طلق بن علی کی زیر بحث حدیث۔
حنفیہ نے پہلی قسم کی احادیث سے بناء کا جواز ثابت کیا ہے اور دوسری قسم کی روایات سے استیناف کا استحباب۔ دونوں قسم کی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں پہلی روایات بیان جواز کے لئے ہیں اور دوسری بیان استحباب کے لئے۔ اس تقریر کے مطابق دونوں قسم کی روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

باب السہو

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام یصلی جاء الشیطان
نماز میں تعداد رکعات میں شک ہونے کا حکم
میں شک ہو جائے تو کیا کرنا چاہیئے اس میں
احادیث مختلف ہیں اور اختلاف احادیث کی وجہ سے اگر کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ اس مسئلہ
میں احادیث چار قسم کی ہیں۔

۱۔ مؤطا امام مالک ص ۲۷ ۲۔ ایضاً

۳۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶ ج ۲ وقال ابن عبد البر ان بناء الراغب علی ما قد صلی فیکلم فردی عن عمر علی وابن عمر فردی عن ابی بکر الفیاء ولا ینحالف لہم من الصحابة إلا المسور (ادب المسالک ص ۸۵ ج ۱)

① وہ احادیث جن حدیثوں میں بناء علی الاقل (مثلاً اگر اس بات میں شک ہے کہ دو رکعتیں ہوئیں ہیں یا ایک تو اسے ایک ہی شمار کرے اور اگر دو اور تین میں تردد ہے تو دو شمار کرے) جیسا کہ اس باب کی فصل اول کی دوسری حدیث اور اس باب کی آخری حدیث میں ہے۔

② وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے تحریری کر کے غالب ظن پر عمل کرے جیسے اس باب کی فصل اول میں عبد اللہ بن مسعود کی متفق علیہ حدیث واذا شك احدکم فی صلوٰتہ فلیتجر الصواب فلیتبع علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین۔

③ وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھنی چاہیے۔

④ چوتھی قسم کی روایات وہ ہیں جو مجمل اور مبہم ہیں ان میں صرف سجدہ سہو کا ذکر ہے یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ بناء علی الاقل کرے، استیناف کرے یا تحریری کرے۔ جیسا کہ زیر بحث حدیث میں ہے فاذا وجد ذلك احدکم فلیسجد سجدتین وهو جائز۔

اس مسئلہ میں سلف کے مذاہب حسب ذیل ہیں:

① امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جب بھی شک کی ایسی صورت پیش آئے بناء علی الاقل کرے اور جس جس رکعت میں قعدہ کا توہم ہو یا قعدہ بھی کرے اور آخر میں سجدہ سہو کرے۔ مثلاً ظہر کی نماز میں شک ہو گیا کہ میں نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین۔ اب۔ پڑھی ہوئی رکعتیں دو ہی شمار کرے باقی دو رکعات پوری کرے لیکن تیسری رکعت میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چوتھی ہو اس لئے اس پر بھی قعدہ کرے اور آخرین سجدہ سہو کر لے۔ ان حضرات نے پہلی قسم کی روایات پر عمل کیا ہے۔

② امام شعبی، امام اوزاعی اور بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ ایسی صورت میں نماز کا اعادہ کرے ان حضرات نے تیسری قسم کی روایات پر عمل کیا ہے۔

③ حسن بصری اور بعض سلف نے چوتھی قسم کی روایات کے پیش نظر کہا ہے کہ یہ شخص صرف سجدہ سہو کرے۔ بناء علی الاقل یا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ لیکن چوتھی قسم کی روایات ساکت اور مجمل ہیں۔ مفصل اور ناطق روایات

۱۔ عن عبادۃ بن الصامت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل سہا فی صلوٰتہ فلم یدر کم صلی فقال لیعد صلاتہ الخ أخرجه الطبرانی فی الکبیر (اعلاء السنن ص ۱۵۵ ج ۷) کذا روی عن ابن عمر موقوفاً (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۸ ج ۲)

۲۔ مذاہب کی تفصیل از معارف السنن ص ۴۹۸ ج ۳۔

کے جو جوئے ساکت اور مجمل پر عمل کرنا مناسب نہیں۔

مندرجہ بالا مذاہب میں سے ہر مذہب میں ایک ایک قسم کی روایات پر عمل کیا گیا ہے باتینوں کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور تحری والی روایت پر ان حضرات میں سے کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔

(۲) حنفیہ نے ان سب روایات کو جمع کیا ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسا شخص دیکھے کہ اسے پہلی مرتبہ شک پیش آئی ہے یا اسے شک پیش آتی رہتی ہے اگر اول مرتبہ شک پیش آئی ہے تو استیناف کرے۔ استیناف دالی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔ اگر ایسی شک پیش آتی رہتی ہے تو تحری کرے اگر کسی جانب غالب ظن ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کرے تحری دالی روایات کا ہی محمل ہے اگر تحری کے باوجود کسی جانب کا غالب ظن نہ ہو تو بنا علی الاقل اور بنا علی الیقین کرے پہلی قسم کی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ حنفیہ نے کسی حدیث کو ترک نہیں کیا بلکہ ایسی تفصیل بیان کی جس سے تمام احادیث پر عمل بھی ہو گیا۔ اس سے مختلف احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی۔ فلتہ درہم۔

عن ابن سیرین عن ابی ہریرۃ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احدى صلواتی العشیۃ کلام فی الصلوۃ کا حکم۔ اس حدیث سے بعض ائمہ نے استدلال کیا ہے نماز میں کلام کی بعض قسموں کے جواز پر۔ نماز میں کس قسم کی کلام سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور کس قسم کی کلام سے نہیں ہوتی اس میں اختلاف ہوا ہے۔ یہ مسئلہ معرکہ الارار مسائل میں سے شمار ہوتا ہے مسئلہ کی مکمل رجحان تو آئندہ سال ترمذی وغیرہ میں کی جائے گی یہاں مختصر اچند باتیں پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں مشہور مذاہب حسب ذیل ہیں:

(۱) امام ابو حنیفہ، آپ کے اصحاب، عبداللہ بن مبارک، ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلیمان اور قتادہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں ہر قسم کی کلام الناس مفسد صلوۃ ہے۔ خواہ قلیل ہو یا کثیر، عائد ہو یا ناسیاً۔ امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یوں بیان کیا جاتا ہے کہ نماز میں اگر قلیل کلام ناسیاً کر لی جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی امام احمد سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ ناسیاً سے امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ کلام کرنے والا اپنے آپ کو نماز میں نہ سمجھتا ہو وہ یہ سمجھ رہا ہو کہ میں نماز سے باہر ہو کر بول رہا ہوں۔

(۳) امام مالک اور امام اوزاعی کا مذہب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر اصلاح صلوۃ کے لئے عائد بھی تھوڑی

سی کلام کر لی جائے تو گنجائش ہے اس سے نماز نہیں ٹوٹی۔ امام احمد سے ایک روایت اس طرح سے بھی ہے۔ امام احمد سے اب تک تین روایتیں آچکی ہیں تین مذہبوں کی طرح۔

④ امام احمد کی چوتھی روایت کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام یہ سمجھ کر کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو گئی ہے۔ حالانکہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اگر مقتدی گایہ زعم تھا کہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی پھر اس لئے کلام کر لی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ روایت امام ترمذی نے اپنی جامع میں نقل فرمائی ہے۔

حنفیہ کے دلائل ① حضرت زید بن ارقم کی حدیث گنا تنکلم فی الصلوۃ، یکلم الرجل صبا، وهو الی جنبہ فی الصلوۃ حتی نزلت وقوموا للہ قانتین فأمرنا بالکسوت ونهینا عن الکلام۔ اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے لفظوں کے فرق کے ساتھ اس کی تخریج امام بخاری اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں سکوت مامور ہے اور کلام مطلقاً منع ہے۔

② عبد اللہ بن مسعود کی حدیث جو صاب مشکوٰۃ نے ”باب مالا يجوز من العمل فی الصلوۃ وما یباح منه“ کی فصل اول میں بحوالہ شیخین اور فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد مختلف لفظوں کے ساتھ ذکر کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ابتداء سلام میں ہم نماز کے دوران نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام بھی کر لیتے تھے اور آپ جواب بھی دے دیتے تھے لیکن جیسے واپس نبی کریم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نماز میں تھے ہم نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا اور نماز کے بعد ارشاد فرمایا ان اللہ یحدث من امرہ ما یشاء وان مما احدث ان لا تنکلموا فی الصلوۃ اور متفق علیہ روایت میں لفظ یہ ہیں ”ان فی الصلوۃ لشغلاً“ مطلب یہ ہے کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کی طرف مشغول ہونا چاہیئے کلام الناس کی اسمیں گنجائش نہیں۔

③ حضرت معاویہ بن الحکم السلمی کی حدیث جو ”باب مالا يجوز من العمل فی الصلوۃ“ کے شروع میں بحوالہ مسلم نقل کی گئی ہے۔ اس میں ایک تفصیل واقع ہے۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ یہ ہیں ”ان هذه الصلاة لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس انما ہی التبیح والتکبیر وقراءة القرآن“ اس میں ”شیء“ نکرہ تحت النفی ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے مطلب یہ ہوا کہ نماز میں کسی قسم کے کلام الناس کی گنجائش نہیں پھر ”انما التبیح الخ“ میں کلمہ حصر لاکر بتلا دیا کہ نماز منحصر ہے ذکر اللہ اور قرأت قرآن میں اس کے علاوہ اس میں کسی اور کلام کی کوئی گنجائش نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ اپنے اپنے موقف پر اس زیر بحث حدیث ذوالیہدین سے استدلال کرتے ہیں۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہاں کلام ناسیا کی گئی تھی یعنی اپنے آپ کو خارج صلوۃ

سمجھ کر کی گئی تھی اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ کلام چونکہ اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے کی گئی تھی اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی۔

جواب | حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ ابھی نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی مالکیہ شافعیہ کا استدلال تب درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ واقعہ نسخِ الکلام کے بعد کا ہوا اور یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی اس کے برعکس ثابت ہے۔

واقعہ ذوالیدین نسخِ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں؟ | اس حدیث سے جوازِ کلام پر استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ واقعہ

نسخِ الکلام کے بعد پیش آیا ہو اس لئے اس مسئلہ کے ضمن میں یہ بحث چل نکلی ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخِ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں؟ یہاں صرف چند فردی باتیں مختصر پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر یہ اجازت منسوخ ہو گئی اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ذوالیدین والا واقعہ نسخِ الکلام سے پہلے پیش آیا یا بعد میں؟ شافعیہ اور مالکیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخِ الکلام کے بعد کا ہے اس لئے کلام کی جو گنجائش اس حدیث سے سمجھیں آتی ہے وہ باقی ہے۔ حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخِ الکلام سے پہلے پیش آیا تھا اس لئے اس حدیث سے کلام الناس کی جو گنجائش سمجھیں آتی ہے منسوخ ہو گئی ہے۔ دونوں طرف سے اپنے اپنے حق میں قرائن و شواہد پیش کئے گئے ہیں۔ یہاں انہیں سے اہم امور مختصر ذکر کئے جاتے ہیں۔

شافعیہ کی طرف سے پہلا قرینہ | شافعیہ کی طرف سے اس واقعہ کے نسخِ الکلام کے بعد ہونے پر پہلا قرینہ یہ پیش کیا گیا ہے کہ نسخِ الکلام تو ممکن

زندگی ہی میں ہو گیا تھا اور یہ واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا لہذا یہ واقعہ نسخِ الکلام کے بعد کا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ نسخِ الکلام مکہ میں ہو گیا تھا یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے ہیں تو نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو چکی تھی اور ابن مسعود کی حبشہ سے واپسی مکہ مکرمہ میں ہوئی معلوم ہوا ہجرت سے پہلے ہی نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو چکی تھی۔

جواب | یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہجرت سے پہلے ہی نسخِ کلام ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ حضرت زید بن ارقم کی حدیث پہلے پیش کی جا چکی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے نماز میں کلام وغیرہ کر لیا کرتے تھے بعد میں ہمیں سکوت

کا حکم دیا گیا اور حضرت زید بن ارقم مدنی صحابی ہیں معلوم ہوا کہ مدینہ طیبہ میں اگر بھی کچھ عرصہ نماز میں کلام کی اجازت رہی ہے ایسے ہی کلام کا نسخ آیت قوموا باللہ قانتین کو قرار دیا گیا ہے اور یہ آیت بھی مدنی ہے معلوم ہوا نسخِ مدینہ میں ہوا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی مکہ میں ہوئی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی دومرتبہ ہوئی ایک مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں۔ اور نمازیں سلام کا جواب دینے والا واقعہ دوسری واپسی کے وقت مدینہ میں پیش آیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور دوسرے صحابہؓ نے نبی کریم ﷺ کے منشاء کے مطابق حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی کچھ عرصہ بعد وہاں یہ شہرت ہو گئی کہ قریش اسلام لے آئے ہیں اور وہ ایذا اور سانی سے باز آگئے ہیں یہ سن کر ابن مسعودؓ اور ان کے ساتھ چند اور ساتھی مکہ کی طرف واپس آ گئے یہاں آکر معلوم ہوا کہ یہ خبر غلط ہے تو دوبارہ حبشہ کی طرف واپس ہو گئے۔ پھر جب ان کو نبی کریم ﷺ کی مدینہ کی طرف ہجرت کی اطلاع ہوئی تو یہ مدینہ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے جس وقت یہ مدینہ پہنچے ہیں اس وقت غزوہ بدر کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ سلام کا جواب نہ دینے والا واقعہ اس دوسری واپسی میں ہوا ہے۔

شافعی کیطہ سے دوسرا قرینہ | ذوالیدین والا واقعہ نسخ الکلام کے بعد ہوا ہے اس کا دوسرا قرینہ شافعیہ نے یہ پیش کیا ہے کہ اس

حدیث کو نقل کرنے والے حضرت ابوہریرہؓ بھی ہیں اور وہ اس واقعہ کو ان لفظوں سے نقل کرتے ہیں ”صلی بنا رسول اللہ ﷺ معلوم ہوا ابوہریرہؓ اس واقعہ میں خود شریک تھے اور حضرت ابوہریرہؓ کے ہجری میں اسلام لائے ہیں معلوم ہوا ذوالیدین والا واقعہ کھڑا اس کے بعد کا ہے۔ اور نسخ کلام یقیناً شہ سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ معلوم ہوا یہ واقعہ نسخ کلام کے بعد پیش آیا۔

جواب بطریق منع | ”صلی بنا“ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابوہریرہؓ خود اس نماز میں شریک تھے بلکہ ”صلی بنا“ کا مطلب ہے صلی بالمسلمین یعنی مسلمانوں کی جماعت

کو نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھائی۔ اس قسم کی تعبیر رادلوں میں کثرت سے شائع ہے حضرت علامہ بنوریؒ نے اس قسم کی تقریباً سترہ مثالیں جمع کر دی ہیں۔ امام محمد اوی نے بھی تین مثالیں پیش فرمائی ہیں۔

مثلاً طاؤسؓ کہتے ہیں ”قدم علینا معاذ بن جبل فلعنواخذ من الخضر اوات شیئاً یعنی حضرت معاذ ہمارے پاس آئے اور انہوں نے سبزیوں کی زکوٰۃ وصول نہیں کی۔ حالانکہ جس وقت حضرت معاذ نبی کریم ﷺ کی طرف سے یمن کے ساعی بن کر آئے ہیں تو اس وقت طاؤسؓ ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے ہوں گے اس کے باوجود وہ کہہ رہے ہیں ”قدم علینا“ تو علینا کا مطلب یہی ہو سکتا ہے قدم علی قومنا اسی طرح یہاں صلی بنا سے

مراد ہے صلی جماعۃ المسلمین۔ صرف اس تعبیر سے یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی کہ حضرت ابوہریرہؓ خود اس واقعہ میں شریک تھے۔

جواب بطریق معارضہ | مرند ہی نہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس واقعہ میں شرکت پر کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ اس کے برعکس ان کی عدم شرکت کے قرائن و شواہد موجود ہیں مثلاً

۱۔ تاریخی لحاظ سے حضرت ابوہریرہؓ ذوالیدین والے واقعہ میں شریک ہو ہی نہیں سکتے۔ اس لئے کہ ذوالیدین غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے معلوم ہوا یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے اور حضرت ابوہریرہؓ شہر میں اسلام لائے ہیں۔ اس پر شافعیہ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ غزوہ بدر میں شہید ہونے والے صحابی ذوالشمالین ہیں۔ ذوالیدین نہیں۔ ذوالیدین غزوہ بدر کے بعد بھی زندہ رہے ہیں۔ لیکن حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی صحابی ہیں جو غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ اس پر حنفیہ نے کافی قرائن و شواہد پیش کئے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

ب۔ طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل فرمایا ہے کہ ان کے سامنے ذوالیدینؓ کی یہ حدیث پیش کی گئی تو آپ نے فرمایا کان اسلام ابی ہریرہؓ بعد ما قتل ذوالیدینؓ۔ اس کی سند کے سب راوی ثقہ ہیں سوائے عبداللہ العمری کے۔ ان پر بعض نے جرح کی ہے لیکن حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے بارہ میں فیصلہ یہ کیا ہے کہ راوی تو سچے ہیں البتہ حفظ میں کچھ کمی ہے۔ لہذا ان کی حدیث درج حسن سے کم نہیں۔

حنفیہ کی تائید | پہلے بتایا جا چکا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ حدیث ذوالیدینؓ سے اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں اور ان کا استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا

ہو اس لئے یہ بحث کہ ذوالیدینؓ والا واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں اس میں شافعیہ و مالکیہ کی حیثیت مدعی اور مستدل کی ہے ان کے ذمہ دلائل سے یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے (اس پر شافعیہ وغیرہ کی طرف سے پیش کردہ اہم تمسکات کا مختصر جواب ہو چکا ہے حنفیہ کی حیثیت مانع کی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس حدیث سے اپنے کسی موقف پر استدلال نہیں کرتے اس لئے حنفیہ کے ذمہ دلیل نہیں ہے ان کا منصب صرف دوسری طرف سے پیش کردہ دلائل کے مقدمات پر منع وارد کرنا ہے لیکن اس کے باوجود حنفیہ نے اس سلسلہ میں کچھ دلائل بھی پیش کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام سے پہلے کا ہے اور جس قسم کی کلام کی گنجائش اس واقعہ سے سمجھ میں آتی ہے وہ سب منسوخ ہے اہم دلیل یہ ہے کہ اس زیر بحث روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ اس واقعہ میں موجود

تھے ذی القوم البکسر و سکر لیکن اس کے باوجود طہادی نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی اسی نوعیت کا واقعہ پیش آیا تھا اس موقع پر حضرت عمرؓ نے پوری نماز دوبارہ پڑھائی تھی۔ اس واقعہ کے علم کے باوجود حضرت عمرؓ کے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ آپ اس کو منسوخ سمجھتے تھے۔

اس مسئلہ میں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے مالکیہ اور شافعیہ نے حدیث ذوالیہدین سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث اگرچہ صحیحین میں موجود ہے لیکن اس میں کئی طرح کا اضطراب ہے جس کی تفصیل آثار السنن کے حاشیہ پر ملاحظہ فرمائیں۔ اگرچہ محدثین نے مختلف روایات میں تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی ہے لیکن ایسے شدید اضطراب سے استدلال کا وزن کم از کم ضرور ہو جاتا ہے۔

② حدیث ذوالیہدین کسی کے مذہب پر بھی مکمل طور پر منطبق نہیں ہوتی اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کثیر ہو جانے کے باوجود آگے نماز پڑھا دی ہے۔ حجرے میں جانا وہاں سے واپس آنا، خاص بیٹ سے تنے پر ٹیک لگانا وغیرہ یقیناً عمل کثیر ہیں اور شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ اگر عمل کثیر نماز میں ناسیاً بھی ہو جائے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، ان کو بھی اس میں یہی توجیہ کرنی پڑے گی کہ یہ سب امور منسوخ ہیں۔ یہ ابتداء اسلام پر محمول ہیں تو کلام کے بارہ میں کیوں اس کو منسوخ نہیں مان لیتے۔

③ شافعیہ وغیرہ نے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ چونکہ یہ کلام ناسیاً ہوئی تھی اور ناسیاً کلام نے نماز نہیں ٹوٹی اس لئے اسی پر بناء کر کے آگے نماز پڑھا دی لیکن یہ توجیہ بہت مشکل ہے۔ ناسیاً کا ان کے ہاں مطلب یہ ہے کہ اس شخص کو نماز میں ہونے کا علم نہ ہو جن صحابہؓ نے باتیں کیں کیا ان کو علم نہیں تھا کہ ابھی تک نماز پوری نہیں ہوئی تھی۔ اس کلام کو کلام ناسی قرار دینے والی توجیہ بہت بعید ہے خصوصاً مسئلہ کے منصف کے بالکل منافی ہے۔

ط شرح معانی الآثار ص ۲۹۴ ج ۱۔

طے اس واقعہ میں کئی قسم کی کلام ہوئی ایک تو ذوالیہدین کا سوال أقصرت الصلوۃ الخ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد لہو اس و لہو تقصیر پھر ذوالیہدین کا یہ کہنا قد کان بعض ذلک پھر آپ کا صحابہؓ سے سوال اور صحابہؓ کا جواب نعم! ان تمام سوالات و جوابات میں آپ کے قصور و نسیان کی نفی فرمانے سے پہلے کی کلام میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ چونکہ انہوں نے پہلے یہ سمجھا تھا کہ شاید نماز مختصر ہو گئی ہے۔ اس لئے انہوں نے اپنے آپ کو خارج صلوۃ سمجھ کر کلام کی لیکن آپ کے یہ فرما دینے کے بعد کہ ”لہو اس و لہو تقصیر“ یہ بات یقینی ہو گئی کہ نماز مختصر نہیں ہوئی اور یہ بھی صحابہؓ کو یقین تھا کہ رکعات پوری نہیں پڑھی گئی ہیں اور صحابہؓ نہیں اس پرچہ میگوئیاں بھی شروع ہو گئی تھیں ”فقالوا أقصرت الصلوۃ“ خصوصاً ذوالیہدین کو تو مکمل یقین تھا (الکلی صغیر پر)

- ④ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو یہ تعلیم دی تھی کہ اگر نمازیں لقمہ دینے کی ضرورت پیش آجائے تو مرد تسبیح کرے اور عورت تصفیق۔ اس واقعہ میں کسی نے ایسا نہیں کیا معلوم ہوا کہ یہ شروع شروع کا واقعہ تسبیح و تصفیق کی تعلیم بعد میں ہوئی ہے۔ غالباً لقمہ دینے کے لئے تسبیح و تصفیق کی تعلیم کی ضرورت تبھی پیش آئی ہوگی جبکہ کلام منسوخ ہوئی ہوگی تو نسخ کلام اور تعلیم تسبیح تقریباً ایک زمانہ کی باتیں ہیں جو اس واقعہ کے بعد ہوئی ہیں۔
- ⑤ ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ احادیث مرسلہ ہیں حرمت کلام پر صراحۃً دلالت کر رہی ہیں جب کہ یہ واقعہ غیر مرسلہ اور محتمل ہے۔

⑥ ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ ضوابط کلیہ اور تشریع عام ہیں اور حدیث ذوالیدین واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے جس کا محل متعین نہیں ایسی صورت میں واقعہ جزئیہ کو ضابطہ کلیہ کے تابع کرنا چاہیئے نہ کہ برعکس۔

عن عبد الله بن بجينة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الحمد
حدیث کا ماحصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز میں دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنے کی بجائے اٹھ کر کھڑے ہو گئے قعدہ اولیٰ چھوٹ گیا تھا اس لئے آپ نے سجدہ سہو کیا سلام پھرنے سے پہلے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ نمازیں اگر کوئی سہو موجب سجدہ سہو ہو جائے تو یہ سجدہ سہو سلام سے پہلے کرنا چاہیئے یا سلام کے بعد اس میں الحمد اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں:

① سجدہ سہو بہر صورت سلام کے بعد کرنا چاہیئے یہ مذہب امام

سجدہ سہو قبل السلام کرنا چاہیئے یا بعد السلام؟

- ابوحنیفہ اور سفیان ثوری وغیرہم فقہار کا ہے۔
- ② سجدہ سہو بہر صورت قبل السلام کرنا چاہیئے۔ یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔
- ③ اگر نمازیں زیادتی ہونے کی وجہ سے سجدہ سہو کرنا پڑے تو بعد السلام کرنا چاہیئے اور اگر کسی کمی کی وجہ سے کرنا پڑے تو قبل السلام یادداشت کی آسانی کے لئے اسے یوں تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ القاف، بالقاف والذال بالذال پہلے قاف کے بعد لاء ہے اور دوسرا قاف کے بعد نون ہے اس طرح پہلے دال کے بعد لاء ہے اور دوسرا دال کے بعد نون ہے یہ مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔
- ④ جس چیز کے تدارک کے لئے سجدہ سہو کیا جا رہا ہے دیکھا جائے کہ اس صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

بقیہ: چار رکعتیں نہ ہونے کا اس لئے اب یہ احتمال پختہ ہو گیا تھا کہ نماز مکمل نہیں ہوئی ابھی باقی رہتی ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تھکر نفعی فرمانے کے بعد بھی صحابہ کا کلام کرنا اس کو ناسیا کہنا بہت مشکل ہے کیونکہ جس احتمال کی بناء پر وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ نماز مکمل ہو گئی ہے وہ احتمال تو ختم ہو گیا تھا واللہ اعلم بالصواب۔

لے مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۸۵، ۲۸۶ ج ۳۔

سے عملاً سجدہ سہو کرنا ثابت ہے یا نہیں؟ اگر تو اس بحول سے تدارک کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ سہو کرنا ثابت ہو تو اسی طرح سجدہ سہو کیا جائے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے مثلاً اگر کسی سے قعدہ اولی چھوٹ گیا تو قبل السلام سجدہ سہو کرے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولی چھوٹ جانکی وجہ سے قبل السلام ہی سجدہ کیا ہے۔ (جیسا کہ زیر بحث حدیث عبداللہ بن یحیٰیہ میں ہے) اور اگر ظہر یا عصر کی دو رکعتوں پر سلام پھیر بیٹھے تو بعد السلام سجدہ سہو کرے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر اسی طرح کیا جیسا کہ حدیث ذوالیدین میں گزر چکا۔

اور اگر ایسا سہو ہو گیا جس کے تدارک کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ سہو کرنا ثابت نہ ہو تو وہاں سجدہ سہو قبل السلام کرے۔ یہ مذہب ہے امام احمد کا۔

دلائل | احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دونوں طرح سجدہ سہو کرنا ثابت ہے قبل السلام بھی اور بعد السلام بھی بعض حضرات نے قبل السلام والی روایات پر کچھ کلام بھی فرمایا ہے لیکن صحیح یہی دونوں طرح کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لئے دونوں طرح سجدہ سہو کرنا جائز ہے اختلاف اولویت اور افضلیت میں ہے۔ ہر مجتہد نے اپنے ذوق اجتہادی اور قرآن سے ایک جانب کو ترجیح دہی حنفیہ کے نزدیک قبل السلام والی حدیثیں بیان جواز پر محمول ہیں اور بعد السلام والی بیان اولویت پر۔

وجہ ترجیح | حنفیہ نے بعد السلام والی روایت کو کئی وجوہ سے ترجیح دی ہے چند ایک حسب ذیل ہیں۔
 (۱) احادیث فعلیہ سے دونوں طرح سجدہ سہو کرنا ثابت ہے لیکن قولی حدیث سند کے لحاظ سے زیادہ پختہ بعد السلام والی ہی ہے جیسا کہ ابن مسعود کی متفق علیہ حدیث اسی باب کی فہم اڈل میں گزر چکی ہے۔ **وَأَذِّنْكَ إِحْدَ كُرْعِي صَلَوَتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الْمَسْجُودُ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَتَيْنِ**۔
 (۲) حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، انسؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ اکابر صحابہؓ اور فقہار صحابہؓ کا مذہب یہی ہے سجدہ سہو بعد السلام ہونا چاہیے۔

(۳) حنفیہ کے مسلک پر عبادت اور مشقت زیادہ ہیں کیونکہ اس میں پہلے سلام پھیرا جاتا ہے پھر دو سجدے کر کے تشهد پڑھا جاتا ہے اس کے بعد پھر سلام پھیرا جاتا ہے جبکہ شافعیہ کے ہاں تشهد بھی نہیں ہے اور سلام بھی ایک

۱۔ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱ قال الحافظ في الفتح رجاله ثقات (اعلاء السنن ص ۱۳۸ ج ۴)

۲۔ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔ ۳۔ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔

۴۔ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔ ۵۔ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔

ہی مرتبہ ہے عبادت میں طول اور محنت کا زیادہ ہونا بھی افضلیت کا قرینہ بن سکتا ہے۔
فائدہ ① حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو بعد السلام ہوتا ہے۔ سلام کی کیفیت میں مشائخ حنفیہ کے تین قول ہیں۔
 سامنے منہ رکھتے ہوئے ایک سلام پھیرا جائے پھر سجدہ سہو کیا جائے۔

- ② دونوں طرف سلام پھیر کر سجدہ سہو کرنا چاہیے۔
 ③ صرف دائیں طرف سلام پھیر کر سجدہ سہو کر لیا جائے۔ یہ امام کرخی کا قول ہے۔
 پھر ان اقوال کی ترجیح میں اختلاف ہوا ہے کسی نے کئی ترجیح دی ہے کسی نے کسی کو۔ صاحب بحر نے تیسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم فسجد سجدتین ثم تشهد ثم سلم ۹۳۔

سجدہ سہو کے بعد تشہد
 سجدہ سہو کے متعلق دو اختلافی مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ سجدہ سہو قبل السلام ہونا چاہیے یا بعد السلام اس کی تفصیل سوچنی ہے دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد دوبارہ پڑھنا چاہیے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد اور سلام ہونا چاہیے ائمہ ثلاثہ سے بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔ بعض نے امام شافعی کا قول یہ نقل کیا ہے کہ سجدہ سہو کے لئے تشہد نہیں۔ امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر سجدہ سہو قبل السلام کیا جائے تو تشہد نہیں اور اگر بعد السلام کیا جائے تو تشہد ہے۔

عمران بن حصین کی زیر بحث روایت یہاں بحوالہ ترمذی مذکور ہے حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے۔ اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا ہے پھر سلام پھیرا ہے۔ اس حدیث پر اگرچہ کچھ کلام بھی کی گئی ہے لیکن دوسری اور روایات بھی اس کی تائید میں موجود ہیں لہذا مجموعہ روایات یقیناً قابل احتجاج ہے۔

۱۔ البحر الرائق ص ۹۲ ج ۲
 ۲۔ تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۳۹۶ ج ۳
 ۳۔ لیکن حاکم نے اسے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی موافقت کی ہے (ص ۳۲۲ ج ۱) مثلاً ① حدیث ابن مسعود مرفوعاً عند ابی داؤد (ص ۱۲۷ ج ۱) اذ كنت في صلاة فشلت في ثلاث او اربع واكبر فقلت على اربع تشهدت ثم سجدت سجدتين وانت جالس قبل ان تسلم ثم تشهدت ايضا ثم تسلم وفي رواية عنه موقوفا ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين يتشهد فيهما وليس لما خرج من سخنون في المدونة (باقی اگلے صفحہ پر)

باب سجود و قرآن

سجدہ تلاوت کے بارہ اہم اختلافی مسئلے دو ہیں ایک سجدہ تلاوت کی حیثیت دوسرا سجدہ تلاوت کی تعداد
سجدہ تلاوت کی حیثیت | امام ابوحنیفہؒ اور بعض سلف کے نزدیک سجدہ تلاوت واجب علی التراخی
 ہے ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی سجدہ کی آیت آئی ہے وہاں یا تو سجدہ کرنے کا امر ہے
 یا سجدہ نہ کرنے پر انکار اور مذمت ہے۔ اور بعض آیات میں بعض انبیاء کے سجدہ کرنے کا ذکر ہے اور نبی کریم صلی اللہ
 علیہ وسلم کو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے فبعد لعمرواقتدہ۔ جب آپ کو ان کی اقتداء کا حکم ہے تو امت کو بدرجہ اولیٰ
 ہوگا ان امور کا تقاضا یہ ہے کہ ان مواقع پر سجدہ واجب ہونا چاہیئے۔

سجدہ تلاوت کے وجوب پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں ہے اذ اقرأ
 ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله امر ابن آدم بالسجود فسجد فله
 الجنة وامرته بالسجود فأبيت فلي النار۔ اس میں ظاہر ہے کہ سجدہ سے مراد سجدہ تلاوت ہے اس کے
 بارہ میں لفظ یہ ہیں۔ ”امرا بن آدم بالسجود“ سجدہ کا اللہ کی طرف سے ابن آدم کو امر کیا گیا ہے۔ ہم شیطان کے
 قول سے استدلال نہیں کر سکتے بلکہ ہمارا استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا یہ قول
 نقل فرما کر سکوت فرمایا ہے معلوم ہوا واقعی ابن آدم مامور بالسجود ہے یہ بھی وجوب کی دلیل ہے۔

ائمہ ثلاثہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
 سجدہ کی کوئی آیت تلاوت کی اور اس وقت سجدہ نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے صرف اتنی بات
 ثابت ہوتی ہے کہ سجدہ کرنا فی الفور واجب نہیں۔ تاخیر کر سکتا ہے۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی

بقیہ: الکبری (اعلاء السنن ص ۱۴۳ ج ۴)

② حدیث المغيرة ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَشْهَدُ بَعْدَ أَنْ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ سَجْدَتِي
 السَّهْوِ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي سَنَنِ الْكَبِيرِ (ص ۳۵۵ ج ۲) وَكَلَّمَ عَلَيْهِ دَابَابَ عَنَّا الْمَلَأَ دِينِي فِي الْجَوْهَرِ النَّفْقِي بِذِيلِ
 نَفْسِ الصَّفْحَةِ (لہ صحیح مسلم ص ۶۱ ج ۱۔ حاشیہ مؤلفہ)۔

سجدہ تلاوت واجب علی التراخی ہے۔

تعداد و سجدہ تلاوت

قرآن کریم میں سجدہ تلاوت کی تعداد کتنی ہے اس میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

قرآن کریم میں دس سجدے اتفاقی ہیں اور پانچ اختلافی۔ جن سجدوں کے بارے میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سورہ ص کا سجدہ اور فصل کے تین سجدے یعنی سورہ نجم سورہ الشقاق اور سورہ القلم کا ایک ایک سجدہ۔ ان پانچ سجدوں کے بارے میں اختلاف ہے باقی سب اتفاقی ہیں۔ اب ائمہ اربعہ کے مذاہب سنئے۔

① امام مالک کے نزدیک قرآن کریم میں گیارہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور گیارہ سجدوں کا سورہ ص کا سجدہ مفصل کے تینوں سجدوں اور حج کے دوسرے سجدے کو نہیں مانتے۔ امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

② قرآن کریم میں کل پندرہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور پانچ اختلافی۔ عام طور پر کتابوں میں اسے امام احمد کا قول مشہور قرار دیا گیا ہے۔

③ کل چودہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور تین مفصل کے اور حج کا دوسرا سجدہ یہ سورہ ص کا سجدہ نہیں مانتے یہ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول ہے بعض نے اسے امام احمد کا قول مشہور قرار دیا ہے۔

④ حنفیہ کے نزدیک بھی چودہ سجدے ہیں لیکن اس طرح سے کہ دس اتفاقی اور تین مفصل کے اور ایک سورہ ص کا حنفیہ سورہ حج کا دوسرا سجدہ نہیں مانتے۔

حنفیہ نے پانچ اختلافی سجدوں میں سے چار کا اثبات کیا ہے اور سورہ حج کے دوسرے سجدے کی نفی کی ہے۔ ان چار میں سے سورہ نجم والے سجدہ کی دلیل تو اس باب کی پہلی حدیث ابن عباس ہے جس

میں ہے کہ سورہ نجم پڑھنے کے بعد آپ نے سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔ اور

سورہ الانشقاق اور سورہ القلم کے دو سجدوں کی دلیل اس باب کی دوسری حدیث ہے جس میں حضرت ابو ہریرہ

فرماتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورہ اذ السمار انشقت اور سورہ اقرر باسم ربک میں سجدہ

کیا۔ اور سورہ ص والے سجدہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں یہ ہے کہ مجاہدؒ نے ابن عباس سے اس سجدہ کے

متعلق سوال کیا تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی ومن ذریعہ داؤد و سلیمان إلی قوله تعالیٰ اولئک

الذین ہدی اللہ فبہد لهم اقتداہ اور فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان لوگوں میں ہیں جنہیں ان

انبیاء کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے داؤد علیہ السلام کی اقتداء کے طور پر اس مقام پر سجدہ کیا ہے اسی

طرح فصل ثالث کے آخر میں ابن عباس کی روایت ہے بحوالہ انسانی ان النبى صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی ص

وقال سجد ہا داؤد توبۃ و سجد ہا شکر۔ باقی دوسرے ائمہ کی مستدل حدیثیں جہاں جہاں آئیں گی۔ ساتھ ساتھ جواب دیا جائے گا۔

عن ابن عباس قال سجد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالجموع وسجد معه المسلمون والمشركون ۱۲
نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جب سورہ نجم کی تلاوت کی تو آخر میں آپ نے سجدہ فرمایا آپ کے ساتھ وہاں
موجود مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا بلکہ جنوں نے بھی سجدہ کیا۔ مسلمانوں کا آپ کے ساتھ سجدہ کرنا تو سمجھ
میں آتا ہے مشرکین نے کیسے آپ کے ساتھ سجدہ کر لیا۔ اس کی مختلف وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

① بعض نے یہ کہا ہے کہ (بَعُوذُ بِاللّٰہِ) آپ کی زبان مبارک سے بتوں کی تعریف میں چند کلمات صادر ہو گئے تھے
اس سے خوش ہو کر مشرکین نے سجدہ کیا ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ شیطان نے آپ جیسی آداز میں دورانِ
تلاوت یہ کلمات کہے تھے اس سلسلہ میں ایک قصہ بھی گھڑا گیا ہے جو قصہ عزرائیق کے نام سے مشہور ہے۔ اس قصہ
میں یہ شعر آپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

تَلَّكَ الْغُرَانِیْقُ الْعَلٰی وَرَانَ شَفَاعَتَهُنَّ لِتَرْجٰی۔

جمہور علماء اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک مشرکین کے سجدہ کرنے کی یہ وجہ بالکل مردود اور ناقابلِ اعتناء
ہے کیونکہ یہ ان نفوسِ قطعہ کے خلاف ہیں جو عصمتِ انبیاء اور حفاظتِ وحی پر دال ہیں۔ بقولہ تعالیٰ لَا
يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ۔ اور عزرائیق والا قصہ اکثر محدثین کے نزدیک غیر ثابت ہے۔
بہت سے حضرات نے تولدِ وضع و زادۃ و ملاعدۃ قرار دیا ہے جن حضرات نے کسی درجہ میں اسے ثابت بھی مانا
ہے انہوں نے اس میں مناسب توجیہات کی ہیں۔

② بہتر وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جب سورہ نجم کی تلاوت فرمائی تو اس کی تاثیر ہی ایسی قوی
تھی کوئی بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور سجدہ کرنے پر مجبور ہو گیا حتیٰ کہ آپ کے مخالفین بھی سجدہ کرنے
پر مجبور ہو گئے۔ سوائے ایک سنگدل (امیہ بن خلف) کے سب ہی نے سجدہ کیا یہ سنگدل بھی متاثر تو ہوا لیکن
کبر کی وجہ سے سجدہ نہ کر سکا اور چند لکیریاں اٹھا کر اپنے ماتھے سے لگا لینا ہی کافی سمجھا۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس سجدہ کے جذبِ الہی کی وجہ سے ہونے کا ایک قرینہ وہ روایت بھی ہے۔
جسے ہزار نے حضرت ابوہریرہؓ سے بسندِ صحیح نقل کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں وَسَجَدَتِ الدَّوَاةُ وَالْقَلَمُ
اور دارقطنی کی ایک روایت میں ہے سَجَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَخْرِ النَّجْمِ وَالْحَجْنِ وَالْأَنْسِ وَ
الشَّجَنِ ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی تلاوت کی وجہ سے متکوینی طور پر کائنات کی ساری

۱۔ تفصیل دیکھئے فتح الملہم ص ۱۶۵۔ ۱۶۶ ج ۲ روح المعانی و تفسیر منظرہ و غیرہ کتب تفسیر (سورہ حج قولہ
تَعَالٰی وَ مَا رَسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنَّی الْقِیَاسُ الشَّیْطَانُ فِیْ اٰیٰتِہِ الْاٰیٰتِہِ)

چیزیں متاثر ہوتی تھیں۔

عن زید بن ثابت قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والنجم فلم یسجدنیما ۹۳
مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم سن کر اسی وقت سجدہ تلاوت نہیں کیا یہ بتانے کیلئے کہ
سجدہ تلاوت خارج صلوٰۃ واجب علی الفور نہیں۔ اس حدیث سے وجوب سجدہ کی نفی لازم نہیں آتی ایسے ہی یہ بھی ثابت
نہیں ہوتا کہ سورہ نجم میں سجدہ نہیں ہے۔

عن ابن عباس قال سجدۃ ص لا یس من عن اسم السجود ۹۴

اس حدیث سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو سورہ ص میں سجدہ کے قائل نہیں۔ جواب یہ ہے کہ
حضرت ابن عباسؓ کا مقصد سجدہ کی نفی کرنا نہیں بلکہ اس کے بہت زیادہ مؤکد ہونے کی نفی مقصود ہے۔ بعض
سلف نے سجدوں کو کوئی اقسام پر تقسیم کیا ہے بعض کا زیادہ مؤکد بعض کا کم ہو سکتا ہے یہاں بھی اسی قسم کا فرق بتانا
مقصود ہو یا یوں کہا جائے ”عزائم السجود“ سے مراد ہے ”فرائض السجود“ یعنی یہ سجدہ فرض سجدوں میں سے نہیں
فرض تو ہم بھی ایسے نہیں کہتے ہم بھی صرف واجب ہی کہتے ہیں۔ ان تاویلوں کا قرینہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے خود ہی نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سورت میں سجدہ نقل کیا ہے خود ہی اس کی نفی کیسے کر سکتے ہیں۔

اس فصل کی پہلی حدیث حضرت عمر بن العاص کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے قرآن کریم میں ہندہ سجدے کی گنتیں فصل میں تھے اور درود سورہ ج میں اور درود

الفصل الثانی

روایت عقبہ بن عامر کہ انہوں نے نبی کریمؐ سے عرض کیا کہ سورہ ج کو اس لئے فضیلت دی گئی ہے کہ اس میں دو جگہ سجدہ
ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہاں! ان دو روایتوں سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے سورہ ج کے دوسرے
سجدہ کے ثبوت پر اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری روایت کے بابہ میں تو صاحب مشکوٰۃ ہی نے امام ترمذی کا
یہ قول نقل کر دیا ہے ہذا حدیث یس اسنادہ بالقوی اور عمر بن العاصؓ والی روایت بھی درجہ صحیح
کو نہیں پہنچتی اس میں بعض راوی مجہول اور بعض مشکوک فیہ ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس سجدہ کے ثبوت یا نفی کسی
طرف بھی کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں ہے۔ ایسی صورت میں آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ آثار صحابہؓ
اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ بعض صحابہؓ اس میں دو سجدوں کے قائل تھے جبکہ دوسرے بعض صحابہؓ جیسے ابن عباسؓ
دوسرے سجدہ کے قائل نہیں تھے۔ جب کسی مسئلہ میں صحابہؓ کے اقوال مختلف ہوں تو ہر مجتہد کسی دلیل سے کسی
ایک قول کو ترجیح دے لیتا ہے۔ حنفیہ ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ سورہ ج کی اس
دوسری آیت میں ”اسجدوا“ سے پہلے ”ارکعوا“ بھی اور قرآن کا اسلوب یہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی

سجدہ کے ساتھ رکوع کا ذکر ہو وہاں سجدہ صلوة مراد ہوتا ہے رکوع اور سجدہ دونوں کے مجموعہ سے نماز پڑھنا مراد ہوتا ہے۔
 میسا کہ ایک آیت میں ہے تراھم رکعاً سجّدا ای تراھم مصلین۔ ایسے ہی یہاں بھی جس سجدہ کا امر ہے وہ نماز والا سجدہ ہے سجدہ تلاوت نہیں۔

حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے بہتر اسے قرار دیا ہے کہ سورہ حج کے اس اختلافی مقام کی آیت اگر خارج صلوة پڑھے تو سجدہ کر لینا چاہیے اور اگر نماز کے اندر پڑھے تو اسی وقت رکوع کر لینا چاہیے اور رکوع ہی میں سجدہ کی بھی نیت کر لے اس لئے کہ رکوع کے ضمن میں بھی سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ اس طرح کرنے سے اختلاف سے نکل جائے گا۔

ب. اوقات النہی

جن اوقات میں نماز پڑھنے سے امامیہ میں نہی وارد ہوئی ہے وہ کل پانچ ہیں۔ ان میں سے دو ایک نوع کے ہیں اور تین اور نوع کے۔
 نوع اول کے دو وقت یہ ہیں ① عصر کی نماز پڑھ لینے کے بعد غروب آفتاب تک۔ ② فجر کی نماز پڑھ لینے کے بعد طلوع آفتاب تک۔
 نوع ثانی کے تین وقت یہ ہیں۔ ① آفتاب زرد ہونے سے لے کر مکمل غروب ہونے تک، ② ابتدا طلوع آفتاب سے لے کر سورج کے زرد رہنے تک، ③ نصف النہار کا وقت۔
 نوع اول کے دو وقتوں میں نماز سے نہی کی افادہ ستواتر ہیں ام طحاوی، ابن بطال، ابن عبد البر، سیوطی اور مناوی

طے اعلام السنن ص ۲۱۵ ج ۷۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کا فتح اللہم میں میلان سورہ حج کے دوسرے سجدہ کے وجوب کی طرف معلوم ہوتا ہے آپ نے عقبہ بن عامرؓ کی حدیث پر طویل بحث کرنے کے بعد اسے صالح للاحتجاج قرار دیا ہے، امام ترمذی نے اسے غیر قوی ابن ابیہ کی وجہ سے قرار دیا ہے اور ابن ابیہ کی ادلیت درجہ صحت سے کم نہیں ہوتی پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جس طرح یہ حدیث حج میں تعدد سجدہ پر دال ہے اسی طرح اس سے سجدہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے آخر میں ہے۔ فمن لم یسجد بہا لم یقرأہا۔ (دیکھئے ص ۱۹۳، ۱۹۴، ص ۱۹۷ ج ۱)
 طے کما رواہ ابن ابی شیبہ عن عبد الرحمن بن یزید قال سألنا عبد الله عن السورة نکون فی آخرها سجدة أیرکع أو یسجد قال اذا لم یکن ینکب دین السجدة الا رکوع فهو قریب (ص ۲۰ ج ۲)

وغیرہ حضرات نے ان کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے۔ نوع ثانی کے اوقات میں نبی کی احادیث صحیح تو ہیں لیکن

متواتر نہیں۔ **استنباط حکم اوقات خمسہ** شافعیہ کے نزدیک دونوں نوعوں کے مکم میں فسخ نہیں دونوں کا ایک ہی مکم ہے وہ یہ کہ ان اوقات میں فرائض جائز ہیں اور نوافل ذوات السبب بھی جائز ہیں نوافل غیر ذوات السبب جائز نہیں۔ نوافل ذوات السبب کی مثال جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، صلوۃ استسقاء، صلوۃ کسوف وغیرہ۔ جن نوافل کو معمول بنالیا گیا ہو وہ بھی ذوات السبب میں ہی شامل ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بھی دونوں نوعوں کا ایک ہی مکم ہے وہ یہ کہ ان تمام اوقات میں فرائض تو جائز ہیں نوافل جائز نہیں۔

حنفیہ نے دو نوعوں کے مکم میں فرق کیا ہے۔ نوع ثانی کا مکم یہ ہے کہ ان تینوں اوقات میں کسی قسم کی کوئی نماز بھی جائز نہیں اگر نفل پڑھے گا تو کراہت تحریمیہ کے ساتھ ادا ہوں گے۔ نفل شروع کر بیٹھے تو بہتر یہ ہے کہ توڑ کر بعد میں قضاء کرے۔ اور اگر ان اوقات میں فرض یا واجب شروع کرے گا تو باطل ہو جائیں گے۔ البتہ چند چیزیں اس مکم سے مستثنیٰ ہیں۔ (۱) عذاب آفتاب کے وقت اسی دن کی عصر کی نماز اگر رہتی ہو تو پڑھ سکتا ہے۔ (۲) نماز جنازہ اگر انہی اوقات میں سے کسی وقت میں تیار ہو اور پڑھا جاسکتا ہے۔ (۳) آیت سجدہ اگر انہی اوقات میں سے کسی وقت میں تلاوت کی ہو یا سنی ہو تو ہی وقت سجدہ ادا کیا جاسکتا ہے۔

نوع اول کے دو وقتوں کا مکم یہ ہے کہ ان میں فرائض جائز ہیں۔ سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ بھی جائز ہیں۔ نوافل جائز نہیں۔ واجبات میں یہ تفصیل ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں ایک واجب لعینہ دوسرا واجب لغیرہ۔ واجب لعینہ کا پڑھنا ان اوقات میں جائز ہے اور واجب لغیرہ کا پڑھنا جائز نہیں۔

پھر علماء اخاف کا واجب لعینہ اور واجب لغیرہ کی تعریف میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ جس کا وجوب منہاج اللہ ہو فعل عباد کا وجوب ہیں دخل نہ ہو وہ واجب لعینہ ہے جسے وتر اور صبح کے وجوب میں فعل عباد بھی دخل ہو وہ واجب لغیرہ ہے۔ بالفاظ دیگر جو چیز اصل کے اعتبار سے واجب ہو وہ واجب لعینہ ہے اور جو اصل میں تو نفل ہو کسی عارض کی وجہ سے واجب ہو گئی ہو تو وہ واجب لغیرہ ہے۔ جیسے نذر وغیرہ۔ بعض نے کہا ہے کہ جو مقصود لذاتہ ہو۔ وہ واجب لعینہ ہے اور جو مقصود لغیرہ ہو وہ واجب لغیرہ ہے۔

۱۔ دیکھئے معارف السنن ص ۱۲۱ ج ۲۔ ۲۔ ایضاً ص ۱۲۲ ج ۲۔

۳۔ معارف السنن ص ۱۲۳ ج ۲۔

مشرق

منفیہ نے دونوں قسموں کے اوقات کے مکم میں فرق کیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نوع ثانی کے تین اوقات میں نماز پڑھنے سے نہی کی علت ان اوقات کے اندر نقص اور خامی کا پایا جاتا ہے اور وہ خامی یہ ہے کہ ان اوقات میں شیطان سوچ کے سامنے آکر کھڑا ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت مشرکین سوچ کو سجدہ کر رہے ہوتے ہیں اور شیطان اس بات کا مظاہرہ کر رہا ہوتا ہے کہ گویا اسے سجدہ کیا جا رہا ہے اس لئے اس وقت میں عبادت کرنے سے ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے۔ یہاں چونکہ نہی وقت ہی کی خامی کی وجہ سے ہے اس لئے اس وقت میں ہر قسم کی نماز مکروہ ہونی چاہیئے۔

فجر اور عصر کے بعد کے وقتوں میں فی نفسہ کوئی نقص حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔ لامحالہ ان دو وقتوں میں نماز سے نہی کی علت کوئی اور ہوگی۔ منفیہ نے اس کی علت یہ سمجھی ہے کہ چونکہ یہ دو وقت عبادت کے لئے بہت اہم ہیں اس لئے شارع کا منشاء یہ ہے کہ یہ اوقات مشغول بحق الفرض رہنے چاہئیں خواہ تحقیقاً یا تقدیراً تحقیقاً مشغول بحق الفرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقتاً اس وقت میں کوئی فرض پڑھ رہا ہو یا ایسی نماز پڑھ رہا ہو جو فی معنی الفرض ہے۔ جسے ہم واجب لعینہ کہا تھا۔ اور تقدیراً مشغول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں فرض حقیقی یا ملکی کے علاوہ کوئی اور نماز نہ پڑھی جائے اس کو فرضوں کے لئے خالی رہنے دے تو نفل اور واجب لغیرہ کا پڑھنا چونکہ اس علت نہی کے منافی ہے اس لئے ان کی اجازت نہیں اور فرض یا واجب لعینہ کا پڑھنا اس علت کے منافی نہیں اس لئے ان کی اجازت ہے۔

الفصل الثانی

عن محمد بن ابراهيم عن قيس بن عمار قال رأى البتّي صلّى الله عليه وسلّم رجلاً من

اگر فجر سے پہلے دو سنتیں نہ پڑھ سکا ہو تو فجر کی نماز کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے یہ سنتیں پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ امام شافعی کا

طلوع آفتاب سے پہلے
فجر کی سنتیں قضاء کرنا

قول جدید یہ ہے کہ اس وقت فجر کی سنتوں کی قضا جائز ہے۔ پھر جو حضرات کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب سے پہلے سنتوں کی قضا نہیں کر سکتے ان کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ طلوع آفتاب کے بعد قضا کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام احمد اور امام محمد کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد قضا کر سکتے ہیں شیخین سے اکیلی سنتوں کی قضا منقول نہیں۔ مفتی بہ قول امام محمد کا ہے۔ کیونکہ شیخین نے بھی طلوع شمس کے بعد فجر کی سنتوں کی قضا کی صراحت نہی نہیں کی۔

حنفیہ اور جمہور کے دلائل ① ان احادیث متواترہ کا عموم جن میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی وارد ہوئی ہے۔

② حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوہ تبوک کے سفر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو وغیرہ نماز کی تیاری میں دیر ہو گئی تو صحابہؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو آگے کر دیا۔ آپ دوسری رکعت میں شریک ہوئے سلام کے بعد آپ نے رہی ہوئی رکعت پوری کی۔ اس کے بارہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ فلما سلم قال البني صلی اللہ علیہ وسلم فصلی الركعة التي سبق بها ولعوبين عليهما شيئا له۔ اور یہ بات واضح ہے کہ آپ نے فجر کی سنتیں پہلے اداء نہیں فرمائی تھیں کیونکہ آپ کو تاخیر نماز کی تیاری کی وجہ سے ہوئی تھی۔ اور اس طرح سے سنتیں رہ جانے کا واقعہ آپ کی زندگی میں شاذ و نادر ہی پیش آیا ہے اگر طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنی جائز ہوتیں تو آپ اس موقع پر بیان جواز کے لئے مزدور پڑھتے۔

③ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوع جس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے۔ قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس۔ اس حدیث کی تخریج امام ماکم نے بھی المستدرک میں کی ہے اور اسے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

شافعیہ کی دلیل اور اس کا جواب شافعیہ نے حضرت قیس بن عمرو کی زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ایک آدمی کو فجر کے بعد نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کہ صبح کے وقت تو دو در رکعتیں پڑھ جاتی ہیں (دو سنتیں) تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں فجر سے پہلے سنتیں نہیں پڑھ سکا اب پڑھ رہا ہوں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غاموش رہے اس سے معلوم ہوا کہ فجر کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں قضا کرنا جائز ہے جمہور کی طرف سے اس دلیل کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

① اس حدیث کی سند منقطع ہے۔ اس حدیث کو قیس بن عمرو سے روایت کرنے والے محمد بن ابراہیم ہیں اور صاحب کؤۃ نے امام ترمذی سے نقل کر دیا ہے کہ محمد بن ابراہیم کا قیس سے سماع ثابت نہیں اور منقطع روایت آپ کے نزدیک حجت نہیں لہذا اس سے آپ کا استدلال درست نہ ہوا۔

- ② اگر اس حدیث کو قابل استدلال تسلیم کر لیا جائے تو یہ حدیث ان احادیث صحیحہ متواترہ کے معارضہ کے قابل نہیں جن سے ہم نے استدلال کیا ہے۔ اور جن میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے صراحتہً نہیں وارد ہے۔
- ③ یہاں مشکوٰۃ میں اس حدیث کے آخری لفظ میں خشکت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ نے اس پر سکوت فرمایا ترندی میں اسی حدیث کے آخر میں سکوت کا ذکر نہیں بلکہ اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”فلا إذن“ (پھر بھی نہ پڑھا کر دو) ایک یہ اضطراب ہو گیا اور اضطراب (جبکہ کسی جانب کی ترجیح یا تطبیق نہ ہو) استدلال میں مضر ہوتا ہے۔

دوسرا یہ کہ ”فلا إذن“ کا معنی ہمارے نزدیک ہے ”فلا تعلم إذن“ یعنی یہ بند آپ نے انکار کیسے فرمایا اور اس قسم کی تعبیر کا یہ مطلب کلام عرب میں شائع ہے مثلاً حضرت نعمان بن بشیر کی روایت ہے کہ ان کے والد انہیں کچھ ہبہ کرنا چاہتے تھے اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گواہ بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اپنی دوسری اولاد کو بھی اتنا ہی مال دے رہے ہو تو انہوں نے عرض کیا نہیں تو آپ نے فرمایا ”لا اشہد علی الجحیم“ میں اس ظلم کا گواہ نہیں بننا چاہتا۔ اسی سلسلہ میں صحیح مسلم (ص ۳۷ ج ۲) کی ایک روایت کے لفظ میں ہے۔ ”فلا إذن“ اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے ”فلا تعطہ إذن“ یا ”فلا اشہد إذن“ غرض کہ انکار مقصود ہے۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے اس مطلب پر تفصیلی کلام کی ہے اور اس پر کافی شواہد جمع کر دیے ہیں۔

عن جبریس بن مطعم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف ۹۵
ہر طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھنا سنت یا واجب ہیں لیکن اگر کسی شخص کا طواف وقت مکہ میں ختم ہو تو اسی وقت یہ دو رکعتیں پڑھ لے یا وقت مکہ گزرنے کا انتظار کرے اس میں اختلاف ہو رہا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس وقت طواف ختم ہو اسی وقت یہ دو رکعتیں پڑھ لے۔ حنفیہ اور جمہور کا مذہب ہے کہ وقت مکہ گزرنے کا انتظار کرے۔ مثلاً اگر فجر کے بعد طواف کیا ہے تو طلوع شمس تک توقف کرے طلوع شمس کے بعد یہ دو رکعتیں پڑھ لے۔

حنفیہ و جمہور کی دلیل ① وہ احادیث جن میں ان اوقات میں نماز پڑھنے سے نفی ہے۔
② صحیح بخاری (ص ۲۲۰ ج ۱) میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر انہیں کہا تھا کہ جب صبح کی نماز کھڑی ہو تو تم طواف کر لینا چنانچہ انہوں نے اس وقت طواف کیا لیکن طواف کی دو رکعتوں کے بارہ میں صحیح بخاری میں لم تفسل حتی خرجت یعنی حضرت ام سلمہؓ نے وہیں طواف کی رکعتیں نہیں پڑھیں بلکہ وہاں سے نکل کر باہر آکر پڑھیں۔
طواف کے بعد کی دو رکعتوں کے بارہ میں افضل یہی ہے کہ وہ سب حرام ہوں۔

میں معلوم ہوا کہ پاس ادا کیا جائے لیکن اس مسئلہ نے یہ افضل طریقہ چھوڑ کر باہر کر دو رکعتیں پڑھنی ہیں اسکی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ آپ طلع شمس سے پہلے یہ رکعتیں نہیں پڑھنا چاہتی تھیں۔ جب سورج طلوع ہو گیا تو جہاں تھیں وہیں یہ رکعتیں پڑھ لیں۔ حضرت ام سلمہؓ نے اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کیا ہے اور آپ کا انکار بھی اس پر ثابت نہیں۔

(۳) صحیح بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت عمرؓ کا اثر نقل کیا گیا ہے تعلیقاً کہ حضرت عمرؓ نے صبح کی نماز کے بعد بیت اللہ کا طواف کیا لیکن (افضلیت کے باوجود) طواف کی دو رکعتیں وہاں ادا نہیں کیں بلکہ سوار ہو کر وہاں سے آگئے اور ذی طوی میں پہنچ کر یہ رکعتیں پڑھیں۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ فجر کی نماز کے بعد طواف کیا جائے تو اسی وقت دو رکعتیں نہیں پڑھنی چاہئیں بلکہ طلع شمس کا انتظار کرنا چاہیے۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر امام طحاویؒ نے موصولاً بھی نقل کیا ہے۔

امام بخاری نے اس مقام پر حضرت ابن عمرؓ کا اثر یہ نقل کیا ہے کہ ابن عمرؓ صلی رکعتی الطواف مالم تطلع الشمس لیکن امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ کا اثر اس طرح نقل کیا ہے ان ابن عمرؓ قدم مکہ عند صلوة الصبح فطاف ولم یصل الا بعد طلعت الشمس۔

شوافعیہ کی دلیل | ① حضرت جمیر بن مسلمؒ کی زیر بحث حدیث یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او

نہار۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عبد مناف سے فرمایا تھا کہ کسی کو بھی اس گھر میں آنے سے نہ روکو۔ دن یا رات کو جس وقت کوئی چاہے اگر طواف کرے اور نماز پڑھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ کے پاس ہر وقت نماز پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

(۲) اس باب کے آخر میں حضرت ابو ذرؓ کی حدیث ہے۔ لا صلوة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس الا بمكة الا بمكة الا بمكة۔ اس میں مکہ کا استثناء ہے۔

پہلی دلیل کے جمہور کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

جوابات | ① یہ محدث اپنے علم پر نہیں بلکہ مخصوص ہے مخصوص ان اوقات میں نہیں پر دلالت کرنے والی

امادیت کثیرہ ہیں۔

(۲) علامہ فضل اللہ تور شہستی نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کا مطلب سمجھنے کے لئے اس کے شان و درود پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ شان و درود یہ کہ زمانہ جاہلیت میں قریش کی یہ عادت تھی کہ وہ خاص امراض کے لئے بیت اللہ کے دروازے بند کر دیتے تھے اور لوگوں کو اندر داخل ہونے سے روک دیتے تھے۔ نبی کریمؐ انکی اس رسم بد کی تردید فرمانا چاہتے ہیں اصل مقصود یہ بتلانا ہے

کہ اس گھر پر کسی اجارہ داری نہیں ہونی چاہیے۔ جس وقت بھی کوئی اللہ کا بندہ اس میں داخل ہونا چاہے اس کو روکنے کی اجازت نہیں۔ باقی اندر آکر کیا کرنا ہے کیا نہیں کرنا کس وقت نماز پڑھنی ہے کس وقت نہیں۔ یہ تفصیلات اس حدیث کا موضوع نہیں۔ یہ باتیں آپ پہلے ہی بیان فرما چکے تھے خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کا اصل موضوع طواف کویت ہے۔

(۳) اسی سے ملتا جلتا ایک جواب امام طحاوی نے بھی دیا ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں طواف وصلیٰ مراد ہے کہ جائزہ مرد کے اندر رہتے ہوئے کوئی طواف کرے یا نماز پڑھے تو اس کو مت روکو۔ لہذا اگر کوئی شخص طواف یا نماز میں ناجائز انداز اختیار کرتا ہے تو اس کو روکنے کی ہنی نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ طواف اور نماز کے کون کون سے انداز ناجائز ہیں۔ یہ اس حدیث میں بیان کرنا مقصود نہیں۔ اس کا بیان دوسری احادیث میں تفصیل سے موجود ہے۔ لہذا اب اگر کوئی شخص ننگا ہو کر طواف کرنے لگے جیساکہ زمانہ جاہلیت کی رسم تھی تو اسے روکنا اس حدیث کے منافی نہیں ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف سے منع کرنے کی ہنی کی ہے اس لئے اسے نہ روکا جائے بلکہ اسے روکا جائے گا کیونکہ اس نے طواف کا غلط انداز اختیار کیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز میں ناجائز یا مکروہ طریقہ اختیار کر لے تو اسے بھی روکا جائے گا اور یہ روکنا اس حدیث کے منافی نہ ہوگا۔ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کی روشنی میں نماز کے مکروہ طریقوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فجر یا عصر کے بعد نماز پڑھی جائے۔

حضرت ابوذرؓ والی حدیث کے بارہ میں محقق ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کئی وجہ سے معلول ہے۔

(۱) اس حدیث کو حضرت ابوذرؓ سے نقل کرنے والے مجاہد ہیں اور مجاہد کا حضرت ابوذرؓ سے سماع نہیں۔

(۲) اس کی سندیں درادی ضعیف ہیں ابن مؤئل اور حمید مولیٰ عفراد۔

(۳) اس کی سندیں اضطراب ہے۔

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوۃ نصف النہار حتی تنزل الشمسؑ

اس حدیث میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے سے ہنی ہے لیکن یوم جمعہ کا اس سے استثناء ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والی حدیث البقائدہ میں ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے دن نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے اس کے علاوہ باقی دنوں میں مکروہ ہے (بالتفصیل الذی ذکرنا من قبل) امام ابو یوسفؒ

اور امام محمد کے نزدیک جمعہ سمیت ہفتہ کے ساتوں دنوں میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔
پھر علماء احناف کا ترجیح میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور بعض نے طرفین کے قول کو رُکھا۔

جو حضرات یوم جمعہ اور باقی ایام میں تسویہ کے قائل ہیں وہ ان احادیث صحیحہ کثیرہ سے استدلال کرتے ہیں جن میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے سے مطلقاً نہی وارد ہوئی ہے جمعہ کا کوئی استثناء نہیں ہے۔
جو حضرات استثناء کے قائل ہیں وہ زیر بحث دو حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ دوسری طرف ان کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ پہلی حدیث کے بارہ میں حافظ ابن حجر نے کہا ہے ”فی اسنادہ مقال“ اور دوسری کے متعلق خود صاحب مشکوٰۃ نے امام ابو داؤد کا قول نقل کر دیا ہے ”ابوالخلیل لم یلق اباقادۃ“ لہذا یہ بھی منقطع ہوئی۔

اگر ان دو حدیثوں کو قابل استدلال تسلیم کر بھی لیں تو تب بھی یہ اس پایہ کی نہیں ہیں جس پایہ کی مطلقاً ممانعت والی حدیثیں ہیں۔ نیز وہ حدیثیں محرم ہیں اور یہ بھی اس لئے بھی مطلق ممانعت والی احادیث کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

باب الجماعت وفضلها

نماز باجماعت کی مشروعیت کب ہوئی اس میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جماعت کی نماز ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں مشروع ہوئی اور بعض علماء کا خیال ہے کہ جماعت مکی زندگی ہی میں مشروع ہو گئی تھی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی زندگی میں بھی نماز باجماعت ادا کی ہے ان میں سب سے اہم واقعہ امامت جبریل علیہ السلام ہے۔ یوں کہنا چاہیئے کہ نماز باجماعت کی مشروعیت تو مکہ ہی میں ہو گئی تھی لیکن سوانحیت مدینہ منورہ میں اگر شروع ہوئی، مگر میں مشرکین کے غلبہ تسلط اور ان کی ایذا رسانی کے خطرہ کے پیش نظر معاصرین عموماً گھروں میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔
نماز باجماعت کا حکم | اس بات پر تو پوری امت کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے جماعت کے ساتھ نماز

پڑھنا اکیلے نماز پڑھنے سے کئی گنا افضل ہے۔ اور یہ کہ اسلام میں جماعت کی بڑی تاکید ہے۔ بغیر عذر کے سستی کی وجہ سے جماعت چھوڑنا بڑی بات ہے۔ اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ بعض اعذار ایسے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے۔ چاروں فقہوں میں ان اعذار کی تفصیلات موجود ہیں۔ لیکن اگر کوئی عذر نہ ہو تو جماعت کی نماز کا حکم کیا ہے؟ فرض ہے، واجب ہے یا سنت؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا واجب ہے یہی مختار ہے دوسرا قول یہ ہے کہ سنت مؤکدہ ہے بعض حضرات نے اس قول کو بھی ترجیح دی ہے۔ وجوب اور سنت مؤکدہ قریب قریب ہی ہیں۔ شافعیہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ سنت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ فرض کفایہ ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا فرض عین ہے آیا جماعت میں شریک ہونا صحت صلوٰۃ کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ان کے دو قول ہیں ایک شرطیت کا دوسرا عدم شرطیت کا۔ اصحاب طحاوی کے نزدیک جماعت سے نماز پڑھنا صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے جن کے نزدیک جماعت شرط صحت ہے۔ ان کے نزدیک بلا عذر تنہا پڑھنے سے نماز نہیں ہوگی جن کے نزدیک نماز فرض عین ہے شرط نہیں ان کے نزدیک تنہا بھی صحیح ہو جائے گی لیکن ترک فرض کا گناہ ہوگا۔

اس باب میں ایسی بہت سی احادیث پیش کر دی گئی ہیں جن میں جماعت کا تاکید مکمل ہے یا اس کے چھوٹنے پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔ ان احادیث کا تقاضا یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا فرض یا واجب ہونا چاہیئے جو حضرات وجوب یا فرضیت کے قائل ہوئے ہیں وہ انہی احادیث کی وجہ سے ہوئے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ بعض احادیث ایسی بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک جماعت کا معاملہ اتنا زیادہ شدید نہیں ہے جتنے ہمیں کچھ نہ کچھ گمانش ہے جیسے اس باب کی پوری حدیث میں لکھ کر جاتے وقت کھانا آجائے تو پہلے کھانا کھا لینا چاہیئے بعض اوقات ابراہیمؑ کی آواز نہج سے ہوتے پھر بھی کھانا جاری رکھتے۔ دونوں قسموں کی روایات کے پیش نظر بعض حضرات سنت کے قائل ہو گئے۔

وَعَنْهُ قَالَ اَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَجْلَ اَسْعَى الْخَمَ ۙ ۹۵

یہ نابینا صحابی حضرت ابن اُمّ مکتومؓ تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میں نابینا آدمی ہوں اور کوئی آدمی بھی ایسا نہیں ہے جو مجھ کو مسجد تک لاسکے تو کیا مجھے گھر میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے نبی کریم ﷺ نے آپؐ نے ارشاد فرمایا ”نَاجِبٌ“ یعنی پھر نماز کیلئے آجایا کرو۔ پہلے نبی کریم ﷺ نے ان کو رخصت پر عمل کرنے کی اجازت دی تھی پھر عزیمت پر عمل کرنے کا حکم فرمایا۔ مطلب یہ تھا کہ اگرچہ ایسی صورت میں گھر میں نماز پڑھنا

جانتے ہیں لیکن جب تمہارا گھر زیادہ دور نہیں ہے اور مسجد میں آنے میں بہت زیادہ مشقت نہیں ہے تو بجائے رخصت کے عزیمت پر ہی عمل کر لیا کرو۔ تمہارے مرتبہ اور شوق کے لائق یہی ہے کہ مسجد میں ہی آجایا کرو۔

ابوداؤد وغیرہ کی بعض روایات میں لفظ ہیں ”لا اجد لك رخصة“ تحقق ابن الہمام نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے لا اجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورك۔ حضور اکرم ﷺ ابن اُمّ مکتوم کا مزاج سمجھتے تھے کہ یہ جماعت کا ثواب اور اس کی برکات چھوڑنے کے لئے کبھی تیار نہیں ہو سکتے۔

عن ابن عمر انه اذن بالصلوة في ليلة ذات برد وريح شوال الاصلوا في الرجال الزموا (شدید سردی، بارش اور آندھی بالاتفاق ان اعذار میں سے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے۔ الا صلوا في الرجال میں امر اباحت کے لئے ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں لیصل من شاء منك في رحلة۔ یعنی ترک جماعت رخصت ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے سخت یکچڑ کی صورت میں جماعت کے متعلق سوال کیا آپ نے فرمایا لا احب ترک کسھا۔ امام محمدؒ نے اپنے موطا میں یہ حدیث نقل کی ہے لکھا ہے هذا حسن والصلوة في الجماعة افضل۔ اس حدیث کے لفظ یہ ہیں انه اذن بالصلوة في ليلة ذات برد وريح شوال الاصلوا في الرجال۔ شوال کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ الفاظ اذان سے فارغ ہونے کے بعد کہے ہیں۔)

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة۔ (حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب فرض نماز کے لئے اقامت کہہ دی جائے تو اس فرض کے مناد وہ کسی اور نماز میں مشغول نہیں ہونا چاہیے۔ اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ کسی نماز کی اقامت شروع ہو جانے کے بعد فجر کی سنتوں کے علاوہ کسی قسم کی سنتیں یا نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ فجر کی سنتوں کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک فجر کی دو سنتیں بھی اقامت ہو جانے کے بعد مکروہ ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فی الجملہ اس کے جواز کے قائل ہیں البتہ تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک سنتوں میں مشغول ہونے کے باوجود اگر فرض کی دونوں رکعتیں مل جانے کی امید ہو تو خارج از مسجد یہ دو رکعتیں پڑھ لینا جائز ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ادل تو کوشش کرنی چاہیے کہ گھر ہی سے سنتیں پڑھ کر آئے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو مسجد

۱۔ کذا فی المرقاة ص ۵۴ ج ۳۔ ۲۔ صحیح مسلم ص ۲۴۲ ج ۱۔

۳۔ مرقات ص ۵۴ ج ۳۔ ۴۔ موطا امام محمد ص ۱۲۸۔

کے دروازہ کے پاس کوئی جگہ ہو تو وہاں پڑھ لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ایک صورت جائز ہے وہ یہ کہ اگر جماعت مسجد کے شتوی حصہ میں ہو دوسری ہو تو سنتیں صغی حصہ میں پڑھ سکتے ہیں اور اگر صغی حصہ میں ہو تو شتوی حصہ میں پڑھ سکتے ہیں۔

اصل مذہب حنفی تو یہی ہے کہ ایسی صورت میں سنتیں مسجد سے باہر ہی پڑھنی چاہئیں مسجد کے اندر پڑھنی مکروہ ہیں۔ لیکن بعد کے مشائخ امام محمدادی وغیرہ نے ضرورت شدیدہ کے وقت امام سے دور ہو کر پڑھنے کی اجازت دے دی۔ یہ اجازت بھی اس وقت ہے جبکہ فرضوں کی دوسری رکعت امام کے ساتھ ملنے کی توقع ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ نے فجر کی دو سنتوں اور باقی سنتوں میں فرق کیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی دو سنتوں کی احادیث میں تاکید زیادہ آئی ہے جیسا کہ آگے باب السنن فضاہلہا میں آئے گا۔

امام شافعی اور امام احمد زبیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق محترمک الظاہر ہے اس لئے کہ اس کو اپنے ظاہر اور عموم پر رکھا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ جب کسی بھی جگہ اقامت ہو جائے تو دنیا کے کسی حصہ میں کوئی اور نماز درست نہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں سب کے نزدیک مثلاً عورتیں گھروں میں دوسری نمازیں پڑھ سکتی ہیں معلوم ہوا یہ حدیث کسی کے نزدیک بھی اپنے عموم پر نہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب اقامت ہو جائے تو اس جگہ دوسری نماز نہیں پڑھنی چاہیئے جہاں جماعت کھڑی ہے۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ بلکہ بتایا جا چکا ہے کہ اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اقامت کے بعد مسجد کے اندر یہ دو سنتیں مکروہ ہیں۔

(عن ابن عمر قال قال النبي ﷺ استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها ۹۶)

روایات صحیحہ کثرو سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں عورتوں کو نماز کے لئے مسجد میں آنے کی اجازت تھی۔ لیکن اس کے متعلق مندرجہ ذیل امور ضرور ملحوظ رہنے چاہئیں۔

① عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت تو تھی لیکن یہ اعلان اس وقت بھی واضح طور پر کر دیا گیا تھا کہ عورت کے لئے افضل یہی ہے کہ وہ اپنے گھر میں نماز ادا کرے۔ اور یہ کہ عورت کی نماز جتنی پوشیدہ اور اندھیری جگہ میں ہوگی اتنی ہی افضل ہوگی۔ جیسا کہ فضل ثانی میں ابن مسعود کی مرفوع حدیث ہے۔ صلوة المؤمن فی بیتھا افضل من صلوة تہا فی حجر تہا و صلوة تہا فی فخذ تہا افضل من صلوة تہا فی بیتھا۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲ تا ۴۵ ج ۴۔ ۲۔ بعض روایات سے مراد بھی مسجد کی تخصیص معلوم ہوتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن ص ۷۹ تا ۸۰ ج ۴۔

(۲) عہد رسالت میں بھی جو اجازت دی گئی تھی وہ بڑی پابندیوں کے ساتھ دی گئی تھی مثلاً یہ کہ خوشبو لگا کر مسجد میں نہ آئے اور فرمایا کہ اگر کوئی عورت مسجد میں آنے کیلئے خوشبو لگائے تو اس کی ناز اس وقت تک قبول نہ ہوگی جب تک کہ وہ غسل کر کے اس کو دھو نہ ڈالے اور اس عورت کو زانیہ قرار دیا گیا جو خوشبو لگا کر کسی مجلس کے پاس سے گزر بھی جائے۔

(۳) عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دینے کی ایک خاص ضرورت بھی تھی وہ یہ کہ اس وقت نئے نئے احکام نازل ہوتے رہتے تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نئے احکام بتانے ہوتے یا کوئی اور دغدغہ نصیحت کرنی ہوتی تو عموماً نمازوں کے وقت ایسا ہوتا تھا۔ یہ باتیں عورتوں تک پہنچانے کا اور کوئی ذریعہ نہیں تھا اس لئے عورتوں کو بھی مسجد میں آنے کی اجازت دی گئی تاکہ وہ بھی یہ باتیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن لیں۔

(۴) جس زمانہ میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دی گئی تھی وہ زمانہ آج کے زمانہ سے بہت مختلف تھا۔ دل پاک اور صاف تھے۔ معاشرہ برائیوں سے پاک تھا اکثر دلوں کے دل میں برائی کا خیال بھی نہیں آتا تھا۔ اگر کسی بہت ضائع بشریت کوئی گناہ ہو بھی گیا تو فوراً دربار رسالت میں حاضر ہو کر خود اپنی غلطی کا اقرار کیا اور اس وقت تک چین نہ لیا جب تک اس فعل کی شرعی سزا لگو نہیں کر دی گئی۔ بعض صحابہ سے بوس دکنار ہو گیا تو اس پر ان کو اتنی ندامت ہوئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے ایسا جرم کر لیا ہے جو موجب حد ہے۔ یہ حالت تو ان کے دلوں کی مسجد سے باہر تھی ظاہر ہے مسجد میں آکر دل اور بھی حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہوں گے خصوصاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہاں موجودگی میں ظاہر ہے کہ اس پاکیزگی کا بعد کے ادوار میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

(۵) جب عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت ایک خاص مقصد کے تحت تھی جواب باقی نہیں رہا اور یہ اجازت ایک خاص ماحول کے پیش نظر دی گئی تھی جس میں اس کے بعد بہت زیادہ تبدیلیاں آگئی ہیں تو عہد رسالت کی اس اجازت سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ آج کل بھی عورتوں کو مسجد میں آنے کی اسی طرح اجازت ہونی چاہیے جیسی عہد رسالت میں تھی۔ حضرت عائشہؓ سے زیادہ کون حدیث پر عمل کرنے کا شیدائی ہو سکتا ہے۔ ان کا ارشاد صحیح بخاری شریف میں موجود ہے۔ لواءِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل۔ عورتوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کچھ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس کو اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زندگی میں دیکھ لیتے

تو خود ہی ان کو مسجد میں آنے سے روک دیتے۔ حضرت عائشہؓ کے بارہ میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ایک چیز کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اجازت عامہ دیں اور یہ انہیں اپنے زمانہ کے لئے غیر مناسب قرار دیں۔ حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ وہ جانتی تھیں کہ ان کو یہ اجازت خاص حالات کے پیش نظر دی گئی تھی اور اب چونکہ وہ حالات نہیں رہے اس لئے اب انکا لگنا مناسب نہیں اور پھر حضرت عائشہؓ بھی اس دور کی بات کر رہی ہیں جبکہ خیر القرون کا زمانہ تھا اور صحابہ کرام کی کافی تعداد زندہ تھی اگر اس وقت کے حالات حضرت عائشہؓ کی نظر میں اس قابل تھے کہ ان میں عورتوں کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا جائے تو آج کل کے حالات تو بدرجہ اولیٰ اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کو مسجدوں میں آنے کی اجازت نہ دی جائے اور جب اللہ کے گھروں میں آنے کا یہ حکم ہے تو بغیر ضرورت کے بازاروں میں پھرنے کی کیسے اجازت دی جاسکتی ہے۔

(۶) اس باب کے آخر میں حضرت ابن عمرؓ کی دو روایتیں ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا "لا تمنعوا النساء حظوظهن من المساجد اذا استاذنكم۔" اس پر ان کے صاحبزادے بلال نے کہا "واللہ لضمنعن" اس پر ان کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بہت سخت ڈانٹا اور ایک روایت کے مطابق آخر وقت تک ان سے ناراض رہے اور ان سے بات نہیں کی۔ حضرت ابن عمرؓ کی ناراضگی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ بلال عورتوں کو مسجد میں آنے سے روکنے کے قائل کیوں ہیں۔ بلکہ وجہ یہ تھی کہ ان کا بات کرنے کا انداز ایسا تھا جس میں حدیث سے معارضہ کی صورت بنتی تھی۔ اس لئے ابن عمرؓ اس معارضہ صوریہ پر ناراض ہوئے۔ اگر بلال یوں کہہ دیتے۔ مثلاً۔ اب وہ حالات نہیں رہے۔ اب عورتوں کے حالات بدل چکے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ تو ابن عمرؓ ناراض نہ ہوتے۔ اس جیسا ایک واقعہ امام ابو یوسف سے بھی مروی ہے۔ انہوں نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کدو بہت پسند تھا۔ اس پر ایک شخص نے کہا میں تو لے پسند نہیں کرتا۔ اس پر امام ابو یوسف نے کہا کہ فوراً ایمان کی تجدید کرو وگرنہ تمہیں قتل کر دوں گا۔ کسی کھانے کا مرغوب ہونا یا نہ ہونا اگرچہ ایک طبعی امر ہے اس پر کوئی پابندی نہیں لیکن اس شخص کا انداز سوادہی والا تھا۔ اس لئے امام ابو یوسف نے اس کی تادیب فرمائی۔ یہ حضرت جب حدیث سے معارضہ صوریہ پر اتنے پکیدہ غافل ہوتے ہیں۔ حدیث سے حقیقی معارضہ کو کب گوارا کر سکتے ہیں۔

اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ابن عمرؓ عورتوں کے مسجد میں آنے کے قائل تھے تو بھی ان کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ کو ترجیح ہونی چاہیئے ایک تو اس وجہ سے کہ اذواج مطہرات میں سے ہونے کی وجہ سے وہ عورتوں سے

متعلق مسائل میں نبی کریم ﷺ کی زیادہ مزاج شناس ہوں گی دوسرے اس لئے کہ عورتوں کے بدلے ہوئے حالات پر ان کی نظر مرد و محابہ سے زیادہ ہوگی۔

الفصل الثانی

عن ثوبان قال قال رسول الله ﷺ ثلاث لا يخل لأحد أن يفعلهن إلا يؤمن رجل قوماً فيخص نفسه بالدعاء الخ ۱۱

اس حدیث میں تین کاموں سے نبی ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی امام صرف اپنے لئے دعا کرے مقتدیوں کو اس میں شریک نہ کرے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ لایؤمن رجل قوماً فیخص نفسه بالدعاء دو نسخہ مطلب یہ ہے کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ صرف اپنے لئے دعا کرے۔ یعنی مقتدیوں سے اس چیز کے حصول کی نفی کر دے مثلاً یہ کہے اغفر لی ولا تغفر لہم۔ اگر دعا صرف مفرد سے کرے لیکن مقتدیوں سے نفی نہ کرے تو کوئی مضائقہ نہیں بالخصوص جبکہ وہ دعا صرف افراد سے ہی مآثور ہوئے۔

عن وابصة بن معبد قال رأى رسول الله ﷺ رجلاً يصلي خلف الصف وحده فأمره أن يعيد الصلوة ۱۲

جماعت کی نماز میں اگلی صف چھوڑ کر پچھلی صف میں اکیلے کھڑے ہو جانا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس طرح کر لیا تو عند الجمہور نماز ہو جائے گی دلیل اس کی حضرت ابو بکرؓ کی حدیث ہے جو اسی صف پر اگلے باب میں بحوالہ بخاری آرہی ہے کہ ابو بکرؓ مسجد میں اس وقت پہنچے جس وقت نبی کریم ﷺ رکوع میں تھے یہ جلدی کی وجہ سے آخری صف سے پیچھے ہی اکیلے نیت باندھ کر رکوع میں داخل ہو گئے۔ نماز کے بعد نبی کریم ﷺ نے انہیں فرمایا ”زادک الشرح مثلاً ولا تعد“ نماز کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا معلوم ہوا اس طرح کر کے نماز ہو جاتی ہے البتہ مکروہ ہے اسی لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”لا تعد“ دوبارہ اس طرح نہ کرنا۔ بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اس طرح اکیلے کھڑا ہونے کی صورت میں نماز ہی نہیں ہوتی یہ حضرات زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حدیث زیر بحث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک شخص کو اس طرح کرنے پر نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ حکم استصحاباً تھا یا تادیباً تھا۔ واللہ اعلم۔

باب الموقوف

عن سهل بن سعد الساعدي أنه سئل عن أي شيء المنسب إلى ^{٩٩}عائشة بنت أبي بكر ^{رضي الله عنها} أن جعل كالأحد من قسم كادخت به منظر حق في اس كاتر حبة "جھاڑ" سے کیا گیا ہے۔ الغایۃ جنگل کو بھی کہتے ہیں: یہاں درخت زیادہ ہوں اور ایک جگہ کا نام بھی ہے جو مدینہ سے تقریباً نویل کے فاصلہ پر تھا۔

عمر بن الخطاب مولیٰ فلانۃ منبر بنی دالے کا نام باقوم رومی تھا یہ غلام تھے ایک عورت کے جس کا نام عائشہ انصاریہ بتایا جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے۔ نیام اور رکوع تو منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا اور سجدہ منبر سے نیچے اتر کر۔ سجدہ کر کے دوسری مرتبہ پھر منبر پر تشریف لے گئے۔ نماز میں ایک دو قدم چل لیا جائے تو یہ عمل قلیل ہی سمجھا جاتا ہے اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ منبر پر چڑھ کر نماز پڑھانے کا مقصد تعلیم تھا تاکہ سب صحابہ آسانی سے آپ کو دیکھ سکیں۔ جیسا کہ خود آپ کا یہ ارشاد یہاں مذکور ہے۔ انما صنعت هذا لتأتموا لی ولتعلموا اصولی۔ یہ میں نے اس لئے کیا ہے تاکہ تم میری پیروی کرو اور میری غاڑ سیکھ لو۔ اس اہم مقصد کے پیش نظر نماز میں عمل قلیل کو برداشت کر لیا گیا۔ بسا اوقات ضرورت تعلیم کے لئے کراحت کا تحمل کر لیا جاتا ہے۔

عن عائشة قالت صلى رسول الله ﷺ في جحر قرق والناس يأتسون به من وراء الحجر ^{٩٩}مذہبہ دافعہ رمضان المبارک کا ہے۔ آپ نے ایک دن تراویح کی نماز اس طرح پڑھائی ہے کہ آپ اپنے حجر شریف میں تھے اور صحابہ باہر کھڑے ہو کر آپ کی اقتداء کر رہے تھے۔ سے مراد حضرت عائشہ کا حجرہ نہیں بلکہ اس مراد وہ حجرہ ہے جو عارضی طور پر مسجد کے اندر ہی استحکاف کے لئے چٹائی وغیرہ سے بنایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ کا حجرہ مراد ہوتا تو یوں فرماتیں "فی جحر قرق" یا فرماتیں "فی الحجر قرق" فی حجرہ کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ یہ معبود اور معروف حجرہ نہیں تھا اس بات کا ایک قرینہ یہ بھی بیان کیا جا رہا ہے کہ حضرت عائشہ کے حجرہ کے اندر سے اقتداء ممکن بھی نہیں ہے اس لئے کہ اس حجرہ کا دروازہ قبلہ کی طرف تھا اگر صحابہ آپ کی اقتداء کرتے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے کھڑے ہو کر ہی کر سکتے تھے۔ (کنزانی المرقاة)

باب الإمامت

عن ابی مسعود قال قال رسول الله ﷺ يَنْزِلُ فِي الْقَوْمِ أَقْرَأُ هُوَ كَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرُ
اگر کسی جگہ کوئی امام مقرر ہو تو امامت کا وہی زیادہ حق دار ہے اگرچہ اس سے زیادہ اقراء اور اعلم موجود ہوں
اس حدیث میں جو ترتیب بیان کی گئی ہے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ کوئی امام مقرر نہ ہو۔ مثلاً سفر میں ہوں۔ جیساکہ
ابوسعید خدریؓ کی ایسی بدوالی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔ اِذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فَلْيُتَّخَذْ مِنْهُمْ
أَحَدُهُمْ وَأَحَقُّهُمْ بِالْإِمَامَةِ أَقْرَأُ هُمْ۔ معلوم ہوا یہ اس جگہ کی بات ہے جہاں جماعت کا معمول نہیں
اتفاقاً تین آدمیوں کے اکٹھا ہو جانے کی وجہ سے جماعت کرائی جا رہی ہے۔

اگر کسی جگہ اقراء اور اعلم دونوں موجود ہوں تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو امام بنالیا جائے
جائز ہے۔ اولویت میں اختلاف ہے کہ اقراء کو امام بنانا اولیٰ ہے یا اعلم کو؟ اقراء سے مراد وہ شخص ہے جو بقدر ضرورت
نماز کے مسائل سے بھی واقف ہو اور اعلم سے مراد وہ شخص ہے جسے بقدر ضرورت قرآن یاد ہو اور صحیح پڑھ سکتا ہو غلط
نہ پڑھتا ہو۔ امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ ایسا اقراء ایسے اعلم سے اولیٰ ہے۔ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت اور
امام طحاوی کا مختار بھی یہی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اعلم اقراء سے زیادہ حقدار ہے امامت کا۔ زیر بحث حدیث
امام ابو یوسف کی دلیل ہے۔ طریق کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت ابی بن کعب کو تمام صحابہؓ
میں سے اقراء قرار دیا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے مرض الوفا میں حضرت ابوبکرؓ کو نماز پڑھانے کا حکم دیا کیونکہ وہ اعلم
تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قراوت کی ضرورت صرف ایک رکن میں ہوتی ہے جبکہ علم کی ضرورت تمام ارکان
میں ہوتی ہے۔

زیر بحث حدیث کا امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں جو اقراء ہوتا تھا وہ افتقار
اعلم بھی ہوتا تھا۔ اس لئے فرمادیا کہ اقراء کو مقدم کرو۔

۱۔ حضرت ابوبکرؓ سے نماز پڑھوانے کی یہ وجہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ اس سے ان کی خلافت کی طرف اشارہ
مقصود تھا۔ ۱۲ مرتب۔

باب علی المأموم من المتابعین حکم لمسبق

عن انس ان رسول الله ﷺ ركب فرسا فصرع عنه فحش شقه الأيمن منا
 حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایک موقع پر نبی کریم ﷺ گھوڑے سے گرنے کی وجہ سے زخمی ہو گئے تو آپ
 نے ایک نماز گھر ہی میں باجماعت اداء فرمائی۔ نبی کریم ﷺ نے بھی بیٹھ کر امامت کرائی اور صحابہؓ نے بھی
 بیٹھ کر اقتداء کی۔ نماز کے بعد آپ نے اقتداء کے کچھ آداب بیان فرمائے جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔ اذا صلی حالسا
 فصلوا جالساً اجمعون۔

اس حدیث کے تحت ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا گیا ہے وہ یہ کہ آیا قادر علی القیام کی اقتداء عاجز عن القیام کے
 پیچھے جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو قادر علی القیام مصلیٰ کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنی چاہیے یا بیٹھ کر؟
 اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

① امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک قادر علی القیام عاجز عن القیام کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے
 اور قادر علی القیام مقتدی کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔

② امام مالک اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ قادر علی القیام عاجز عن القیام کے پیچھے نماز پڑھ ہی نہیں سکتا۔

③ امام احمد کے نزدیک بعض شرطوں کے ساتھ قادر کی اقتداء عاجز کے پیچھے جائز ہے لیکن ایسی صورت میں مقتدی
 بھی امام کی طرح بیٹھ کر نماز ادا کرے۔

امام احمد اپنے مسلک پر حدیث زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں۔ منفیہ اور شافعیہ کی دلیل — نبی کریم
 ﷺ کی مرض الوفا کی ایک امامت کا قصہ ہے جس میں مراحۃ یہ آرہا ہے کہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھا ہے
 تھے اور صحابہؓ کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ اس میں مجبور تھے وہ بھی کھڑے تھے۔ یہ واقعہ حسب شکوۃ
 نے زیر بحث حدیث کے متصل بعد بحوالہ بخاری وسلم نقل کر دیا ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ قادر علی القیام کی اقتداء
 عاجز عن القیام کے پیچھے فرضوں میں بھی جائز ہے اور یہ کہ ایسی صورت میں قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز ادا کرے گا۔
 امام احمد کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے جو حکم مستنبط ہوتا ہے وہ منسوخ ہے اس لئے کہ یہ پہلے
 کا واقعہ ہے۔ ہمارے میں یہ واقعہ پیش آیا جب کہ ہم نے نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھنے کے بعد صحابہؓ کے جس فعل سے استدلال

کیا ہے وہ آپ کی مرض الوفات کا ہے لہذا اسے ناسخ قرار دے کر اس پہلے کے حکم کو منسوخ سمجھنا چاہیے۔ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس حدیث کے بعد امام بخاری سے یہ نقل کیا ہے۔ قال الحمیدی (شیخ البخاری) قوله اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا هو فی مرضه القدیم، ثم صلی بعد ذلك النبی صلی اللہ علیہ وسلم جالسا والناس خلفه قیام لویا مرهوا بالقعود وانما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

باب من صلی صلوٰۃ مترہن

اس باب کے متعلق اہم مسئلے دو ہیں۔ ایک یہ کہ اگر کوئی شخص اکیلا نماز پڑھ چکا ہو پھر مسجد میں آیا تو وہاں جماعت گھڑی تھی تو کیا اس شخص کو دوبارہ جماعت کے ساتھ وہ نماز پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ پھر اگر امام کے ساتھ دوبارہ شریک ہو جائے تو فرض اس کے پہلے ہوں گے جو اس نے گھر پڑھ لئے یا دوسرے جو امام کے ساتھ پڑھے؟

پہلے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں صرف ظہر اور عشاء میں شرکت جائز ہے باقی تین نمازوں میں جماعت کے ساتھ نہ ملنا چاہیے۔ مالکیہ کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی سب نمازوں میں مل سکتا ہے۔ امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مل سکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فجر، عصر اور مغرب میں شرکت جائز نہیں اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کی دوسری نماز جو امام کے ساتھ پڑھ رہا ہے نفل ہوگی اور فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنے سے نبی احادیث متواتر سے ثابت ہے ان احادیث میں ان مخالفت لازم آئے گی۔ اور مغرب اگر ایسی صورت میں امام کے ساتھ دوبارہ پڑھے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو امام کے ساتھ تین رکعتیں ہی پڑھے گا یا چار۔ اگر تین پڑھے گا تو نفل کی تین رکعتیں شریعت سے ثابت نہیں اور اگر چار پڑھے گا تو مخالفت امام لازم آئے گی یہ بھی جائز نہیں ہے۔

ان احادیث عامہ کے علاوہ بعض خاص احادیث بھی حنفیہ کی دلیل ہیں۔ جیسے ابن عمر کا اثر جو اس باب کے آخر میں بحوالہ مالک موجود ہے۔ من صلی المغرب او الصبح شدا رکعہما مع الامام فلا یعد لہما دارقطنی نے اسی مضمون کی حدیث ابن عمر سے مرفوعاً بھی روایت کی ہے۔

۱۔ مذاہب ماخوذ از جامع ترمذی و معارف السنن من ۲۶۹، ۲۷۰ ج ۲

۲۔ کذا فی معارف السنن من ۲۷۰ ج ۲

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل فصل ثانی کی حدیث یزید بن الاسود ہے اس میں تصریح ہے کہ یہ واقعہ فجر کی نماز پیش کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو فرمایا اذا صلیتما فی رحاکما شبرا یتما مسجد جماعۃ فصلیا معہم فانھا لکما نافلۃ اسکا جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنے کی ہی ہے پہلے کا ہو۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث سے نماز میں شرکت کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے اور جو امانیت ہم نے پیش کی ہیں وہ محرم ہیں بیچ اور محرم میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہونی چاہیے یا پھر یہ اس وقت واقعہ ہے جبکہ ایک ہی فرض دو مرتبہ پڑھنے کی اجازت تھی اور ان نمازوں کے بعد فرض پڑھنے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔ لیکن بعد میں یہ اجازت منسوخ ہو گئی اور ناسخ فصل ثالث میں ابن عمر کی حدیث ہے لا تتصلوا صلوة فی یوم

مترتین مسئلہ ثانیہ | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نماز کی جماعت میں دوبارہ شریک ہو جائے تو ان دونوں نمازوں میں فرض نماز کو کسی ہوگی؟ حنفیہ اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ جو نماز پہلے پڑھ لی ہے وہ فرض ہوگی اور جو دوسری جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہے وہ نفل ہوگی۔ شافعیہ کا عقار بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے اس کے علاوہ اور بھی اقول ہیں مثلاً یہ کہ پہلی نماز نفل ہوگی دوسری فرض۔ ایک قول یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں۔ ایک قول ہے ان میں سے ایک فرض لا علی التبعین۔

حنفیہ کی تائید حضرت ابو ذرؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو مشکوٰۃ ملا پر گزیر چکی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسراء جو رکات ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ نمازوں کو اپنے مستحب اوقات سے بھی مؤخر کر دیا کروں گے۔ ایسی صورت میں حضرت ابو ذر کو آپ نے ہدایت فرمائی صل الصلوة لوقتها فان ادركتها معہم فصل فانھا لک نافلۃ اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نفل۔

وعنه قال قال کان معاذ یصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثمرین جمعاً۔ اس حدیث کے بعد رواہ میں صاحب مشکوٰۃ نے بیاض چھوڑی ہے جیسا کہ مرقاۃ اور التعلیق الصبیح کے نسخہ میں ہے اس کی دہر دیلچہ میں بتائی جا چکی ہے کہ ایسا اس وقت کرتے ہیں جبکہ صاحب مشکوٰۃ کو اس حدیث کے مخرج کا حوالہ نہ ملا ہو۔ بعد کے شارحین حسب ہدایت صاحب مشکوٰۃ بیہقی اور بخاری دو مخرجوں کا تذکرہ کر دیا ہے۔

باب سن و فضائلہا

اس باب میں فرضوں سے پہلے یا فرضوں کے بعد پڑھی جانے والی سنن مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کا بیان کریں گے۔

فرض نمازوں سے پہلے اور بعد کی سنتوں کے بارہ میں دو مسئلے اختلافی ہیں ایک یہ کہ آیا ان کی رکعات میں کوئی تحدید یا توقیت ہے یا نہیں؟ امام مالک کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ ان سنتوں میں تحدید کے قائل نہیں مگر چاہے پڑھ لے البتہ ان کے ہاں افضل یہ ہے کہ اس خاص تعداد کی رعایت کرے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ان سنتوں کی تعداد متعین ہے۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ان سنن کی تعداد کتنی ہے۔ اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے دن رات میں کل بارہ رکعتیں سنت مؤکدہ ہیں چار ظہر سے پہلے دو ظہر کے بعد، دو مغرب کے بعد، دو عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ امام مالک کے نزدیک بھی یہی تعداد افضل ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت میں یہی تعداد منقول ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک دن میں دس رکعتیں سنت ہیں۔ دو ظہر سے پہلے دو اس کے بعد دو مغرب کے بعد دو عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ گویا اختلاف ظہر سے پہلے کی رکعات میں ہوا حنفیہ کے نزدیک ظہر سے پہلے چار ہیں۔ اور شافعیہ حنابلہ کے نزدیک دو۔

حنفیہ کی دلیل بہت سی احادیث ہیں جو یہاں نقل کر دی ہیں۔ مثلاً اس باب کی پہلی حدیث بحوالہ مسلم میں ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں آپ نے فرمایا کہ جو شخص دن اور رات میں بارہ رکعتیں پڑھے گا۔ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنا دیا جائے گا وہ بارہ رکعتیں یہ ہیں چار ظہر سے پہلے دو اس کے بعد، الخ۔

شافعیہ استدلال کرتے ہیں اس باب کی دوسری حدیث سے۔ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ سرورِ مہم اللہ علیہ وسلم ظہر سے پہلے دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دو رکعتیں ظہر نہیں تھیں بلکہ تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں تھیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سنتیں مونا گھر سے پڑھ کر آتے تھے اس لئے ظہر کی سنتوں کی تعداد وہی ہے جو ائمہ المؤمنین حضرت اُمّ حبیبہؓ بیان کر رہی ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ من کان منکم معصیاً بعد الجمعة فلیصل اربعاً مثلاً۔

جموعہ کے بعد کتنی رکعتیں سنت ہیں اس میں ائمہ احناف کا اختلاف ہوا ہے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جموعہ کے بعد چار رکعتیں سنت ہیں امام شافعی کا ایک قول یہی ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جموعہ کے بعد چار رکعتیں سنت ہیں۔ چار ایک سلام سے اور دو ایک سلام سے۔

طرنین کی دلیل زیر بحث روایت ہے: من کان منکم معلیا بعد الجمعة فلیصل اربعاً اس حدیث کی دوسری روایت کے لفظ یہ ہیں۔ اذا صلی احدکم الجمعة فلیصل بعدھا اربعاً۔ نیز حضرت ابن مسعود بھی چار رکعتیں پڑھتے تھے ۱۲

امام ابو یوسف کی دلیل بہت سے صحابہ کے آثار ہیں جو چار رکعتیں پڑھنے کے قائل تھے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے اپنی سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے حضرت علیؓ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ جمعہ کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے نیز اس قول کے مطابق دو قسم کی مرفوع احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اس لئے کہ بعض مرفوع احادیث سے جمعہ کی دو رکعتیں ثابت ہوتی ہیں اور بعض سے چار جب ایک سلام نے چار پڑھ لیں اور ایک سلام سے دو تو دونوں قسم کی احادیث برہن ہو گیا۔ بہت سے مشائخ حنفیہ نے چھ والے قول ہی کو ترجیح دی ہے

پھر جمعہ کے بعد چار رکعتیں پڑھنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ پہلے دو رکعتیں پڑھے پھر چار۔ دوسری یہ کہ پہلے چار پڑھے پھر دو پڑھے۔ دونوں صورتیں جائز ہیں البتہ امام ابو یوسف نے افضل دوسری صورت کو قرار دیا ہے اس کی وجہ ایک تو حضرت ابو ہریرہؓ والی حدیث ہے۔ اذا صلی احدکم الجمعة فلیصل بعدھا اربعاً۔ اس میں فاء تعقیب مع الوصل کے لئے ہے۔ معلوم ہوا کہ جمعہ کے فرضوں کے متصل بعد چار ہی پڑھنی چاہئیں اس کے بعد دو پڑھے۔ اور دوسری وجہ یہ حدیث ہے۔ ان عمر کان یکبرہ ان یصل بعد صلاة الجمعة مثلاً۔ حضرت شاہصاحبؒ نے ترجیح اس کو دی ہے کہ پہلے دو پڑھے پھر چار۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ثعلبیؓ کا معمول اسی طرح تھا۔ بہر حال جائز دونوں طریقے ہیں۔

عن عائشة قالت ما ترک رسول اللہ ﷺ رکعتین بعد العصر عندی مثلاً
عصر کے بعد نفل پڑھنا
 عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی احادیث متواترہ سے ثابت ہے (کہا غیر مرہ) لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خود عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھنا آپ کا معمول تھا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی زیر بحث حدیث میں ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وفد عقیس کی آمد کے موقع پر مشغولیت کی وجہ سے ظہر کے بعد کی سنتیں نہیں پڑھ سکے تھے ان کو عصر کے بعد قضاء کیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری

۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۳ ج ۲ ۱۳ ایضاً ص ۱۳۲ ج ۲

۱۴ اخرجه الطحاوی دسندہ صحیح (اعلا السنن ص ۱۴ ج ۴)

۱۵ معارف السنن ص ۱۲ ج ۲ ۱۶ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۲ ج ۲

وغیرہ میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے۔ بہر کیف عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دو رکعتیں پڑھنا ثابت ہے جبکہ دوسری طرف آپ نے امت کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔

اب یہاں یہ مسئلہ بیان کرنے کی ضرورت ہے کہ امت کے لئے ان دو رکعتوں کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ اس میں ائمہ کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ عصر کے بعد نفل پڑھنا امت کے لئے مکروہ ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک دو رکعتیں امت کے لئے بھی جائز ہیں۔

منفیہ اور مالکیہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث متواترہ عامہ سے جن میں عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مطلقاً منع نہیں وارد ہوئی ہے رہی یہ بات کہ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد دو رکعتیں کیوں پڑھی ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ خصوصیت ہونے کی کچھ دلیلیں امام طحاوی نے شرح معانی الآثار ”باب الکرعتین بعد العصر“ میں ذکر کر دی ہیں۔ خصوصیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ عصر کے بعد اگر کسی کو نماز پڑھتے دیکھتے تو اس کی پٹائی کیا کرتے تھے؟ جیسا کہ اسی صفحہ پر مختار بن فلفلؒ کی روایت ہے بحوالہ مسلم وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے عصر کے بعد نفل پڑھنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کان عرس یمنس الابیدی علی صلوٰۃ بعد العصر صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد مروی ہے کنت اضرب الناس مع عمر بن الخطاب عنہا۔ یعنی میں حضرت عمر کے ساتھ مل کر لوگوں کو اس نماز سے روکنے کیلئے ان کی پٹائی کیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے حضرت عمر کے اس طرز عمل کا سبب صحابہ کو علم ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ وہ سمجھتے تھے کہ عصر کے بعد امت کو نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس وقت نماز پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی۔ امت کے لئے یہی ان کے ہاں اتنی واضح تھی کہ اس سے روکنے کے لئے ضرب سے بھی گریز نہیں کیا۔

باب صلوٰۃ اللیل

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الخ ۱۵
(اس روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دو رکتیں پڑھ کر اپنی دائیں کروٹ

پر لیٹ جاتے تھے فجر کی سنتوں کے بعد آنحضرت ﷺ کا لیٹنا صحیح روایتوں سے ثابت ہے بقہارات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا کیا حکم ہے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں بعض حضرات نے فجر کی ان دو رکعتوں کے بعد سونے کو مکروہ قرار دیا ہے حتیٰ کہ بعض نے تو اسے بدعت کہہ دیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے والوں کو کنکریاں مارا کرتے تھے۔ آپ نے اس لیٹنے کو بدعت بھی قرار دیا ہے حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ ما بال الرجل اذا صلى الركعتين يتعملك كما تتعملك الدابة والحمار الخ (آدمی کو کیا ہو گیا کہ جب دو رکعتیں پڑھ لیتا ہے تو زمین پر اس طرح لوٹ پوٹ ہونے لگتا ہے جیسا کہ جانور اور گدھا لوٹ پوٹ ہوتا ہے)

اس کے برعکس بعض ظاہر یہ نے فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کو واجب قرار دیا ہے بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر نہ لیٹا تو فجر کی نماز بھی نہیں ہوگی بعض نے اسے سنت یا مستحب کہا ہے۔ واجب، سنت یا مستحب کہنے والوں کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے جو فصل ثانی کے آخر میں آرہی ہے اذا صلى احدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه۔ لیکن بہت سے محدثین اس میں کچھ علل بیان کی ہیں جن کی رد سے یہ حدیث دوسرے دلائل کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں رہتی۔ حافظ ابن تیمیہ نے اسے باطل قرار دیا ہے۔ ابو عبد اللہ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے حدیث ابی ہریرہؓ لیس بذالک۔

قائلین وجوب کی تردید حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو زیر بحث حدیث کے بعد بحوالہ مسلم مذکور ہے قالت کان النبی ﷺ اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والاضطجع۔ یہی حدیث تھوڑے سے فرق کے ساتھ صحیح بخاری میں بھی موجود ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فجر کی دو رکعتوں کے بعد لیٹنا آنحضرت ﷺ کی دائمی عادت نہیں تھی بلکہ آپ فجر کی سنتوں کے بعد دیکھتے اگر حضرت عائشہؓ جاگ رہی ہوتیں تو ان سے باتیں کرنے میں لگ جاتے اور وہ سوئی ہوئی ہوتیں تو آپ بھی لیٹ جاتے۔

خفیہ کا اس مسئلہ میں موقف یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ واقعی کبھی فجر سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کیلئے لیٹ جاتے

۱ ذکرہ عبد الرزاق فی مصنف عن ابن جریج (کذا فی زاد المعاد ص ۸۲، ۸۳ ج ۱) ۲ مصنف ابن ابی شیبہ

(ص ۲۴۹ ج ۲) ۳ مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۲۴۸ ج ۲) ۴ زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱)

۵ زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱) ۶ ایضاً ص (۸۳ ج ۱)

۷ صحیح بخاری (ص ۱۵۵ ج ۱)

تھے۔ لیکن آپ کا یہ سونا سنن مقصودہ میں سے نہ تھا۔ انا لہ تعب اور تنشیط طبع کیلئے ہوتا تھا۔ آپ چونکہ رات کا کافی حصہ نماز اور عبادت میں گزارتے تھے اس لئے فجر کی سنتیں پڑھ کر تھکاوٹ اتارنے کے لئے تھوڑی دیر لیٹ جاتے تھے لہذا اب اگر کوئی شخص اسی طرح رات کی تھکاوٹ اتارنے کے لئے لیٹ جاتا ہے تو اس میں کوئی عرج نہیں اور اگر اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ کی اتباع کی نیت بھی کر لیتا ہے تو ثواب کی بھی توقع ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری سنن عادیہ کی پیروی میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کو مقصودہ سنن عبادت سمجھ کر کرتا ہے۔ یا مسجد میں کرتا ہے تو یہ اتباع سنت نہیں ہے۔ جن حضرات صحابہ و تابعین نے اسے بدعت قرار دیا ہے ان کے اقوال کا محل بھی یہی ہے۔

صفیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیٹنے کو سنن عادیہ میں سے قرار دیا ہے اس کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت سے ہوتی ہے جسے عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں نقل کیا ہے عن ابن جریج اخبرنی من اصدق ان عائشۃ رضی اللہ عنہا کانت تقول ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یضطجع لسنۃ و لکنہ کان ید۔ اب لیلتہ فیستریح لیلۃ یہ بات یاد ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی سنتوں کے بعد مسجد میں آکر لیٹنے کا معمول نہ تھا کہیں اس لئے اس وقت مسجد میں آکر لیٹنا، اس کو عادت بنا لینا، اس کو سنت یا واجب سمجھنا اور اس طرح نہ کرنے والوں کو تارک حدیث قرار دینا۔ اتباع سنت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت تھی کہ نیند سے آپ کا وضو نہیں ٹوٹتا تھا اس لئے آٹھ لگ جانے کی صورت میں وضو ٹوٹنے کا فہرہ نہیں ہوتا تھا۔

باب القصد فی العمل

و بحنہ انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صلوة الرجل قاعداً الخ مثلاً
قوله ومن صلی نائماً فله نصف اجر القاعد حضرت حسن بصری وغیرہ بعض حضرات کا یہ مذہب ہوا ہے کہ قیام یا قعود پر قدرت کے باوجود لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے۔ اس صورت میں اس کو قاعداً نماز پڑھنے والے سے آدھا اجر ملے گا۔ اس رائے کے مطابق حدیث پر کوئی اشکال نہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا

مذہب یہ ہے کہ بغیر عذر کے لیٹ کر نماز پڑھنا جائز نہیں۔ اب حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ حدیث دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے مراد قادر علی القعود ہو گا یا غیر قادر علی القعود، اگر قادر مراد ہے تو اس کی نماز ہی نہ ہوئی اجر کیلئے گا؛ اور اگر غیر قادر مراد ہے تو اس نے لیٹ کر نماز پڑھی ہے عذر کی وجہ سے اس لئے اسے پورا اجر ملنا چاہیے کیونکہ بیماری کی حالت میں عبادت میں کمی ہونے کی وجہ سے اجر میں کمی نہیں ہوتی۔

اس اشکال کا بہتر حل یہ ہے کہ یہاں مراد وہ شخص ہے جس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا ناممکن تو نہ ہو لیکن مشقت کا باعث ہو۔ سخت تکلیف کے بغیر بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو۔ ایسے شخص کے لئے زیادہ ثواب کی بات تو یہی ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھے لیکن لیٹ کر پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔ لیکن لیٹ کر پڑھنے کی صورت میں اس کو اس ثواب کا نصف ملے گا جو اس کو بیٹھ کر پڑھنے کی صورت میں ملتا ہے۔

الفصل الثالث

لکنی لست كأحد منكم۔ مطلب یہ کہ میرے ساتھ حق تعالیٰ کا معاملہ بالکل تم جیسا نہیں ہے۔ بعض اوقات حق تعالیٰ کا میرے ساتھ خاص معاملہ ہوتا ہے لطف و کرم کا جو ادبوں کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے بعض احکام میری خصوصیات میں سے ہوتے ہیں انہی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اور لوگوں کو توفیق کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں آدھا ثواب ملتا ہے۔ لیکن مجھے حق تعالیٰ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا ثواب بھی پورا ہی عنایت فرماتے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں یعنی ذلک الذی ذكرت ان صلاة الرجل قاعداً علی نصف صلاته حکم غیر من الأئمة وانا أنا فخرج عن هذا الحكم وبقبل منی ربی صلاتی قاعداً مقدار صلاتی قائماً الیہ (لمعات الشیخ ص ۸۳ ج ۴)

باب الوتر

وتروں کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔ ایک وتروں کی حیثیت کہ آیا وتر واجب ہیں یا سنت؟ دوسرے وتروں کی رکعات کی تعداد اور ان کا طریقہ ادا۔

حیثیت وتر

المسئلة الأولى

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ وتر سنت ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک وتر واجب ہیں۔ امام صاحب

دعویٰ دتر کے قول میں متفرق نہیں بلکہ سلف میں اور بھی بہت سے حضرات دعویٰ دتر کے قائل ہیں۔ مثلاً ① ابن مسعود ② حذیفہ ③ ابراہیم نخعی ④ یوسف بن خالد سمی ⑤ اصبح (شیخ البخاری) ⑥ سمعون ⑦ سعید بن المسیب ⑧ ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود ⑨ منہک ⑩ مجاہد یہ سب اکابر بھی دعویٰ دتر کے قائل تھے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین نے دتروں کو مراحۃ تو واجب نہیں کہا لیکن دعویٰ دتر کی بہت سی امارات کو ان حضرات نے بھی یہاں تسلیم کر لیا ہے۔ مثلاً ① امام مالک سے منقول ہے ”من ترک الوتر أدب“ تارک دتر کی تادیب اس کے دعویٰ کی ایک امارت ہے ② ائمہ ثلاثہ سے منقول ہے کہ تارک دتر کی شہادت مقبول نہیں۔ ③ سب ائمہ کے نزدیک دتر کی قضاء ہوتی ہے۔ اور حدیث میں بھی قضاء کا امر ہے۔ ④ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ دتروں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں نے مواظبت کی ہے فعل ثالث میں حضرت ابن عمر کی روایت آرہی ہے۔ بحوالہ امام مالک کہ آپ سے کسی نے پوچھا کیا دتر واجب ہیں آپ نے فرمایا قد ادر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وادراہلون وہ سائل بار بار یہی سوال کرتا رہا اور ابن عمر بار بار یہی جواب دیتے رہے۔ حضرت ابن عمر نے احتیاطاً مراحۃ تو دعویٰ کا لفظ استعمال نہیں فرمایا لیکن دعویٰ کی دلیل اور امارات بیان فرمادی۔ مواظبت بدون التکرار دعویٰ کی دلیل ہے۔ ⑤ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ غرض ہو کہ صبح جاگ نہیں آئے گی تو رات ہی دتر پڑھ کر سونا چاہیئے۔ اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوہریرہؓ کو سونے سے پہلے دتر پڑھ لینے کا امر فرمایا تھا۔ اس بات کو سب ائمہ تسلیم کرتے ہیں۔ دتر کا اتنا اہتمام بھی اس کے دعویٰ کی امارت ہے۔

⑥ احادیث میں اور کتب فقہ میں دتر کی رکعات کی تعداد پر تفصیل گفتگو کی گئی ہے تعداد رکعات کو اہمیت دینا بھی دعویٰ کی ایک علامت ہے اس لئے کہ لوافل کی تعداد پر اتنی اہمیت نہیں دی گئی۔

غرضیکہ دتروں میں دعویٰ کی امارات کو سب ائمہ تسلیم کرتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام صاحب نے مراحۃ دعویٰ کا لفظ استعمال فرمایا ہے دوسرے ائمہ نے مراحۃ واجب نہیں کہا۔ تو اختلاف لفظی سا ہوا۔ اور اس لفظی سے اختلاف کی وجہ ایک دوسرا اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ فرض اور سنت کے درمیان دعویٰ کے مستقل درجہ کے قائل ہیں۔ فرض، واجب اور سنت تینوں الگ الگ درجے ہیں اور تینوں میں فرق دلائل کے مراتب میں فرق کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (کمتر تقریرہ مراراً) اتنی بات پر تو سب ائمہ متفق ہیں کہ دتر کا درجہ فرض نماز سے کم ہے اور عام سنن و لوافل سے اس کی اہمیت زیادہ ہے لیکن امام صاحب چونکہ فرض اور سنت کے درمیان دعویٰ کے مستقل درجہ کے قائل تھے اس لئے آپ نے بڑی آسانی کے ساتھ کہہ دیا کہ دتر واجب ہیں۔ ائمہ ثلاثہ چونکہ واجب کو

مستقل حیثیت نہیں دیتے اس لئے ان کے لئے یہاں مشکل پیش آئی کہ دتروں میں تمام امارات وجوب کو تسلیم کرتے ہوئے اور انہیں دوسری سنن سے اہم سمجھتے ہوئے بھی مراحتہ اسے واجب نہیں کہہ سکے۔

اس سلسلہ میں امام صاحب کا ایک واقعہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ یوسف بن خالد سمعی جو امام شافعیؒ کے اُستاد ہیں ایک مرتبہ امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دتروں کی حیثیت کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ دتر واجب ہیں۔ اس پر یوسف بن خالد نے کہا آپ کافر ہیں (انہوں نے واجب کو فرض کے مترادف سمجھا اور یہ بات نصوص قطعیہ سے ثابت ہے کہ فرض نمازیں پانچ ہیں اب دتر کو واجب بمعنی فرض کہنا ان نصوص قطعیہ کے خلاف ہے اس لئے وجوب دتر یعنی فرضیت دتر کا قائل کافر ہے) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں تمہاری تکفیر سے ڈر کر اپنے موقف سے ہٹنے والا نہیں ہوں جبکہ مجھے فرض اور واجب کے دو میان زمین و آسمان کا فرق نظر آ رہا ہے۔ (میں نے دتر کو فرض نہیں واجب کہا ہے) اس کے بعد امام صاحب نے واجب اور فرض کے درمیان فرق کی تقریر کی تو یوسف بن خالد اس سے متاثر ہوئے اور اپنی تکفیر پر معذرت کی اور امام صاحب کے ہمنوا اور شاگرد بن گئے اور کافی عرصہ آپ سے تعلیم حاصل کی۔ بعد میں امام شافعیؒ جیسی شخصیت نے بھی ان سے شرف تلمذ حاصل کیا۔

دلائل وجوب دتر | صاحب مشکوٰۃ نے یہاں باب الوتر میں بہت سی احادیث پیش کر دی ہیں جن سے دتر کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً

(۱) حضرت ابو الیوبؓ کی حدیث بحوالہ ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ والوتر حق علی کل مسلم۔
(۲) فصل ثالث میں حضرت بریدہؓ کی حدیث مرفوع بحوالہ ابو داؤد آنحضرت ﷺ نے تین بار یہ جملہ ارشاد فرمایا
الوتر حق فمن لم یوتر فليس منا۔

(۳) فصل ثانی میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث بحوالہ ترمذی والوداؤد قال خرج علينا رسول الله ﷺ ان يطالع الفجر اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے ایک یہ کہ اس میں دتروں کے بارہ میں فرمایا گیا ہے کہ یہ نماز پہلی (فرض) نمازوں پر زائد کی گئی ہے اور زائد مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے معلوم ہوا جیسے پہلی نمازیں لازمی تھیں یہ بھی لازمی ہے۔

دوسرا استدلال اس طرح سے ہے کہ اس حدیث میں دتروں کے وقت کی تعیین کی گئی ہے اور اتنی اہمیت

۱۔ بدائع الصنائع ص ۲۴۱ ج ۱۔

۲۔ فی بعض الروایات "قد زادكم صلاة" نصب الراية ص ۱۰۹، ۱۱۰ ج ۲۔

کے ساتھ دقت کی تعیین عام طور پر ذیاجات ہی میں کی جاتی ہے۔

یہ حدیث خارجہ بن حذافہ کے علاوہ دوسرے صحابہ سے بھی لفظوں کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مروی ہے۔ حافظ زلیحی نے نصب الراية میں خارجہ کے علاوہ مندرجہ ذیل سات صحابہ سے اس کی تخریج کی ہے۔

- ① عمر بن العاص ② عقبہ بن عامر ③ ابن عباس ④ ابن عمر ⑤ ابوبصرۃ الغناری ⑥ ابوسعید خدری ⑦ عمرو بن شعیب عن امیہ عن جدہ۔

④ فصل اذل میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع بحوالہ مسلم من خان ان لا یقوم فی آخر اللیل فلیوترادلہ من طمع ان یقوم آخرہ فلتوتر آخر اللیل۔ اس میں دونوں جگہ امر کے صیغے ہیں۔

⑤ فصل ثالث میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث فیصلہ اذ ذکر اؤ استقیظ۔ اگر کسی کے سو جانے کی وجہ سے یا بھول کر وترہ جائیں تو جب جاگ آئے یا یاد آئے اس دقت پڑھ لے۔

⑥ فصل ثانی میں زید بن اسلمؓ کی مرفوع مرسل حدیث بحوالہ ترمذی من نام عن وتر فیصل اذ اصبح۔ دونوں حدیثوں میں صیغہ امر کے ساتھ وتر کی تضاد کا حکم دیا گیا ہے جو اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ وجوب تضاد مرفوع ہے وجوب اداء کی

مسئلہ ثانیہ تعداد رکعت وتر

وتر کی رکعات کی تعداد میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات ہیں دو شہد اور ایک سلام کے ساتھ۔

شافعیہ کے نزدیک وتر ایک ہے لے کر گیارہ تک کسی بھی طاق عدد کے مطابق پڑھے جاسکتے ہیں گیارہ تک سب

شافعیہ متفق ہیں۔ وتر کی تیرہ رکعات ہو سکتی ہیں یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض تیرہ رکعات

کے بھی قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں۔ اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ وتر اور صلوۃ اللیل کے متعلق اکثر روایات

میں تو گیارہ رکعات تک ہی کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن بعض روایات میں تیرہ رکعات بھی آئی ہیں۔ بعض ان تیرہ والی روایات

کے پیش نظر تیرہ وتر کی قائل ہو گئے اور بعض اکثر روایات پیش نظر گیارہ تک ہی قائل ہوئے تیرہ والی روایات کی یہ حضرات رد و جہل کرتے ہیں۔

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل شروع کرنے پہلے ہلکی سی دو رکعتیں پڑھ لیا کرتے تھے جن راویوں نے

تیرہ کا تذکرہ کیا ہے انہوں نے ان دو رکعتوں کو بھی شمار کیا ہے۔

۱ تفصیل دیکھئے نصب الراية ص ۱۰۹ تا ۱۱۱ ج ۲۔

۲ تفصیل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص ۱۶۴ تا ۱۶۹ ج ۴۔

(۲) جن حضرات نے تیرہ کا تذکرہ کیا ہے انہوں نے فجر کی دو سنتوں کو بھی ساتھ شمار کیا ہے۔ اصل صلوٰۃ اللیل گیارہ رکعات ہی تھیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر تین رکعت پڑھے تو بہتر یہ ہے کہ دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دے۔ فصل بالسلام کے ساتھ تین رکعتیں پوری کرے اور اگر پانچ یا اس سے زیادہ پڑھنی ہوں تو اس کے ان کے ہاں دو طریقے ہیں ایک یہ کہ ہر دو رکعت کے بعد قعدہ کر کے تشہد پڑھے دوسرا یہ کہ صرف آخری یا اس کے ساتھ آخری سے پہلے والی رکعت پر قعدہ کرے۔ مالکیہ و حنابلہ کا مذہب بھی تعدلوں میں شافعیہ کے قریب قریب ہے تفصیلات میں کچھ فرق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعتیں ہیں۔ حنفیہ اس میں اکیلے نہیں ہیں۔ بلکہ اور بھی بہت سے سلف کا یہی مذہب ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مدینہ کے فقہاء سبعہ کے مشورہ سے تین و تراویح کے تحت فقہاء سبعہ یہ ہیں۔
 ① سعید بن المسیب ② عروہ بن الزبیر ③ قاسم بن محمد ④ ابوبکر بن عبد الرحمن ⑤ خارجہ بن زید ⑥ عبید اللہ بن عبد اللہ ⑦ سلیمان بن یسار صحابہ میں سے بھی ⑧ حضرت عمر ⑨ علی ⑩ ابن مسعود ⑪ ابن عباس ⑫ انس
 ⑬ ابوانامہ باہلی وغیرہ بہت سے صحابہ کا یہی مذہب تھا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت حسن بصری کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔ اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن اس سے معلوم ہوا کہ حضرت حسن بصری کے زمانہ میں تین وتر کے قائلین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ حسن بصری نے اسے اجماع کہہ دیا۔ معلوم ہوا صحابہ و تابعین میں عام رواج تین وتر دل ہی کا تھا۔ بلکہ ایک وتر پڑھنے والے کو تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا جیسا کہ فصل ثالث کی پہلی روایت سے معلوم ہو گا کہ ابن عباسؓ کے ایک شاگرد نے حضرت معاویہؓ کو ایک وتر پڑھتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے بڑے تعجب کے ساتھ اس کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ کے سامنے کیا۔ ان تمام باتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ و تابعین کی اکثریت تین و تروں ہی کی قائل تھی۔

① فصل ثانی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابوالعزیز بن جریر نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ نبی کریم ﷺ تین و تروں میں

کوئی سورتیں پڑھتے تھے تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا پہلی رکعت میں ”سبح اسم ربک الاعلیٰ“ دوسری میں ”قل یا ایہا الکافرون“ اور تیسری میں ”قل ہو اللہ احد“ اور معوذتین پڑھتے تھے۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط ابن حبان کہا ہے۔

② حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کان رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰہ وسلم یقرئ فی الرحمن سبح

اسم ربك الاثلي وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد. اخرجه النسائي والترمذي^١

(۳) حضرت ابی بن کعب سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے۔

(۴) فصل ثالث میں حضرت علی کی حدیث بحوالہ ترمذی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث یقرأ فیہن سبع سورن المفصل یقرأ فی کل رکعة بثلاث سور آخرہن قل هو اللہ احد۔

ان امادیت سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین ہی رکعتیں پڑھتے تھے انہی تین رکعتوں کی قرأت بیان کی گئی ہے۔ تمام مفصل روایات میں آپ کی تین ہی رکعتوں کی قرأت بیان کی گئی ہے۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کم و بیش پڑھے ہوتے تو ان کی قرأت کا بھی ذکر ہوتا۔ مثلاً ایک وتر پڑھا تو اس میں فلاں سورت تلاوت کی یا رخ یا سات وتر پڑھے تو فلاں فلاں سورت تلاوت کی۔ آپ کی قرأت فی الوتر کے بارہ میں مفصل روایات کا تقاضا یہی ہے کہ وتر تین ہونے چاہئیں۔ مبہم روایات کو بھی انہی مفصل روایات کی طرف راجع کرنا چاہیے۔

(۵) صحیح بخاری میں حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن کو روایت ہے کہ آنحضرت کی صلوۃ اللیل فی رمضان متعلق سوال کیا تو حضرت عائشہ فرمایا: ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرید فی رمضان ولا فی غیر علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن جنہن طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن جنہن طولہن ثم یصلی ثلاثاً الخ۔ اس معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت تہجد پڑھنے کے بعد تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث وتر اللیل ثلاث کو تر النہار وصلوۃ المغرب۔ اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ یہ حدیث مرفوعاً بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفاً بھی۔ مرفوع کی سند میں کچھ کلام ہے موقوف کو امام بیہقی نے صحیح کہا ہے۔ اور یہ مسئلہ چونکہ سمعی اور غیر مدرک بالرأی ہے اس لئے موقوف بھی مرفوع کے حکم میں لگایا۔

(۷) حافظ ابن عبد البر نے ”التمہید“ میں اپنی سند سے حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی عن البتیراء ان یصلی الرجل وادعة۔

(۸) امام محمد نے اپنے موطا میں حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نقل کیا ہے ما اجزأت رکعة قط۔

نکودہ بالا امادیت و آثار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وتر کی رکعات تین ہی ہیں۔ لیکن بعض روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی رکعات اس سے کم و بیش بھی ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس باب کی دوسری روایت میں ہے الوتر رکعة من آخر اللیل۔ اسی طرح

روایات میں تطبیق

۱ سنن نسائی ص ۲۴۹ ج ۱ (و ذکر الاختلاف فی رفعہ و دفعہ) جامع ترمذی ص ۱۰۶ ج ۱۔

۲ سنن نسائی ص ۲۴۸ ج ۱۔ ۳ صحیح بخاری ص ۱۵۴ ج ۱ و ص ۲۶۹ ج ۱ و ص ۵۰۴ ج ۱۔

۴ نصب الرأیہ ص ۱۱۹ ج ۲ ۵ نصب الرأیہ ص ۱۲۰ ج ۲ ۶ موطا امام محمد ص ۱۵۰۔

بعض روایات میں اوتر بخمس یا بسبع وغیرہ کے الفاظ آرہے ہیں۔ ان روایات کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اتر کے آخر میں دو نمازیں پڑھی جاتی ہیں ایک صلوۃ اللیل اور دوسری درہب قرائن سے یہ بات ثابت ہے کہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں محدثین نے بھی دونوں پر الگ ابواب قائم کئے ہیں لیکن یہ دونوں نمازیں پڑھی ایک ہی وقت میں جاتی ہیں اس لئے بنی کریم کی یہ دونوں نمازیں نقل کرنیوالے راوی دوطرح کے ہیں بعض توفیق سے کام لیتے ہوئے دونوں کو الگ الگ کر کے بیان کر دیتے ہیں جیسا کہ ضل ثانی میں عبد اللہ بن ابی قیس کی روایت ہے۔ بحوالہ ابوداؤد انہوں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ حضرت عائشہ نے فرمایا کان یوتر باربع وثلاث دست وثلاث وثمان وثلاث وثمان وثلاث۔ الزہ حضرت عائشہ نے سبع کے بجائے اربع وثلاث کی اور تسع کے بجائے ست وثلاث کی اور احدى عشر کے بجائے ثمان وثلاث کی تعبیر اختیار فرمائی ہے اس کے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ تین رکعتوں والی نماز الگ ہے اور چار، چھ یا آٹھ رکعات والی نماز الگ ہے تین رکعتیں تو وتر کی ہو گئیں اور باقی صلوۃ اللیل دوسری بات معلوم ہوئی کہ آپ کے وتر ہمیشہ تین ہی ہوتے تھے۔ صلوۃ اللیل کی رکعات بدلتی رہتی تھیں کبھی چار کبھی چھ اور کبھی آٹھ۔

یہ روایت مفصل ہے۔ اس میں تفعہ سے کام لیتے ہوئے وتر اور صلوۃ اللیل کی الگ الگ حیثیت واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے برعکس بعض راوی صلوۃ اللیل اور وتر دونوں پر مجازاً وتر کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ اور اجمال سے کام لیتے ہوئے دونوں نمازوں کی مجموعی تعداد کو وتر کے نام سے ذکر کر دیتے ہیں۔ مثلاً اگر آنحضرت نے آٹھ رکعات تہجد اور تین وتر پڑھے ہیں تو راوی یوں نقل کرتے ہیں اوتر بلعدی عشرة رکعة۔ اس قسم کی روایات مجمل ہیں اور پہلی مفصل ہیں۔ اگر ان میں بظاہر کوئی اختلاف نظر آئے تو مجمل روایات کو مفصل روایات کے تابع کرنا چاہیئے اور مفصل روایات کو اصل مدار استدلال بنانا چاہیئے۔

باقی رہیں وہ روایتیں جن میں ہے ”الوتر رکعة“ تو ان کا حل یہ ہے کہ شفع اور وتر میں ماہر الاتیاز ایک ہی رکعت ہے۔ اگر یہ ایک نہ ہو تو یہ نماز شفع ہوتی (دو رکعت ہوتی) اس لئے بعض نے اسی کو وتر قرار دیا کہ اصل وتر بنانے والی یہی ایک رکعت ہے اور پوری مجموعی رکعات تین بیان کر دیں۔ چنانچہ اس باب کی فصل اول کی پہلی حدیث میں اس ایک رکعت کے بارے میں یہ لفظ ہیں ”توتر لہ ما قد صلی“ یعنی یہ ایک رکعت پہلی پڑھی ہوئی رکعتوں کے ساتھ مل کر انہیں وتر (طاق) بنا دے گی۔ اگر ”الوتر رکعة“ کا یہ مطلب ہو تا کہ وتر کی ایک ہی رکعت بغیر شفع کے پڑھنا ہے تو نبی کریم ﷺ کم از کم زندگی میں ایک مرتبہ تو بیان جو ان کے لئے صرف ایک رکعت پر اکتفاء کرتے حالانکہ آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا۔

صحابہ میں بھی جو حضرات ایک رکعت پڑھتے تھے ان کے شاگرد انہیں تعجب کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ امام مالک نے بھی صحابہ بن ابی وقاص کا ایک رکعت وتر کا عمل نقل کر کے فرمایا ہے۔ لیس علی هذه العمل بحمدنا و لکن ادنی الوتر ثلاث۔

عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل ثلاث عشر رکعتہ یوتر من ذلك بخمس لا یجلس فی شیء الا فی آخرها صلا

اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور ان تیرہ میں سے پانچ رکعتیں اس انداز سے پڑھتے تھے کہ صرف پانچویں رکعت کے بعد قعدہ کرتے تھے دوسری اور چوتھی کے بعد نہیں بیٹھتے تھے۔ شافعیہ کے نزدیک اس طرح کرنا جائز ہے۔ ان کے نزدیک دو سے زیادہ رکعات صرف ایک تشہد کے ساتھ جائز ہیں مثلاً دس رکعتیں پڑھے اور تشہد صرف دسویں رکعت کے بعد ہی کرے دوسری چوتھی چھٹی اور آٹھویں رکعت میں تشہد نہ پڑھے شافعیہ کے نزدیک اس طرح کرنا جائز ہے ضعیف اور جمہور کے نزدیک اس طرح جائز نہیں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ کر کے تشہد پڑھنا چاہیے بہت سی احادیث سے بھی یہی بات ثابت ہے مثلاً ”باب صفۃ الصلوۃ“ فصل ثالث ص ۷۷ پر فضل بن عباس کی مرفوع حدیث گزر چکی ہے۔ الصلوۃ مثنیٰ مثنیٰ تشہد فی کل رکعتین الخ زیر بحث حدیث کا ظاہر اس قسم کی حدیثوں کے بظاہر خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے اس میں مناسب توجیہ کی ضرورت ہے۔ اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں مثلاً

① ”لا یجلس فی شیء منہن الا فی آخرہن“ میں جلسۂ تشہد کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ جلسۂ استراحت کی نفی مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آخری پانچ رکعتوں کے درمیان میں استراحت کے لئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ پانچوں رکعتیں پڑھ کر کے ہی آرام فرماتے تھے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل مختلف طریقوں سے پڑھا کرتے تھے ایک طریقہ یہی تھا کہ چار رکعتیں لمبی لمبی پڑھ کر کچھ دیر استراحت فرماتے پھر چار رکعات لمبی لمبی پڑھ کر استراحت کیلئے بیٹھ جاتے یا کچھ دیر کیلئے سو جاتے پھر تین دتر پڑھتے اور وتروں کے متصل بعد ہی درنفل بیٹھ کر پڑھتے تھے۔ وتر اور یہ دو رکعت ملا کے آخری پانچ رکعتیں ہو گئیں۔ ان پانچ رکعات کے درمیان میں آپ استراحت نہیں فرماتے تھے بلکہ وتروں کا سلام پھیرتے ہی دو رکعتیں پڑھ لیتے تھے یہ دو رکعتیں پڑھ کر ہی استراحت فرماتے تھے۔ خلاصہ یہ کہ آخری پانچ رکعتوں کے درمیان جس جلوس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے جلوس للتشہد مراد نہیں بلکہ جلوس للاستراحت مراد ہے۔

② ان لفظوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جس جلوس کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد جلوس تشہد نہیں بلکہ وہ جلوس مراد ہے جو قیام کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ اور ”آخرہن“ سے مراد وہ دو رکعتیں ہیں جو وتر کے بعد پڑھی جاتی ہیں مطلب یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان پانچ رکعات میں سے آخری دو ہی میں بیٹھتے تھے یعنی یہی دو بیٹھ کر اداء فرماتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی رکعات کبھی بیٹھ کر پڑھتے تھے اور کبھی کھڑے ہو کر لیکن دتر ہمیشہ کھڑے ہو کر ہی اداء فرماتے تھے بغیر وتر کے وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے وتروں کے بعد دو رکعت بیٹھ کر اداء فرماتے تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ پہلی آٹھ رکعات کے بارہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

کوئی مستقل معمول نہیں تھا انہیں کبھی کھڑے ہو کر قرأت فرماتے کبھی بیٹھ کر۔ البتہ آخر کی پانچ رکعات میں آپ کا معمول یہ تھا کہ ان پانچ میں سے آخری دو رکعتوں میں تو جالسا قرأت فرماتے تھے اس کے علاوہ ان پانچ تک دوران بیٹھ کر قرأت نہیں فرماتے تھے بلکہ کھڑے ہو کر فرماتے غلامیہ کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس للقرأت ہے جو قیام کا مقابل ہے۔

عن سعد بن هشام قال انطلقت الى عائشة فقلت يا امر المؤمنين الخ صلا۔
حدیث کا ماس یہ ہے کہ سعد بن هشام نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا ہے آنحضرت ﷺ کے درود کے بارہ میں، تو حضرت نے بتایا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے لئے مسواک اور وضوء کا پانی تیار رکھتے تھے جب حق تعالیٰ کی مرضی ہوتی آپ نیند سے اٹھتے اور مسواک کر کے وضوء فرماتے پھر نو رکعتیں پڑھتے ان نو رکعتوں کے بارہ میں حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمایا لا یجلس فیہا الا فی الثامنة یعنی ان میں سے صرف آٹھویں رکعت میں جلسہ فرماتے اور ذکر و دعاء (جن میں تشہد بھی شامل ہے) میں مشغول رہ کر بغیر سلام پھیرنے کے نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے نویں رکعت پوری کر کے سلام پھیرتے۔

اس حدیث کے جملہ ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ سے یہ شبہ پڑتا ہے کہ آنحضرت ﷺ صرف آٹھویں رکعت میں تشہد کے لئے بیٹھتے تھے اس سے پہلے دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت کے بعد قعدہ نہیں فرماتے تھے اس پر دوہی اشکال ہے جو گذشتہ حدیث پر تھا کہ یہ ان دلائل کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکعت کے بعد تشہد ہونا چاہیئے اس لئے اس حدیث کا صحیح محل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

امام طحاویؒ نے اس حدیث کی توجیہ کی طرف اشارہ کیا ہے جسے حافظ عینی نے عمدة القاری میں تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سعد بن هشام نے سوال صرف و تروء کے بارہ میں کیا تھا اس لئے جواب میں بھی اصل تفصیل و تروء ہی کی بیان کرنی مقصود ہے اور ان نو رکعات میں سے دتر آخری تین رکعتیں ہیں یعنی ساتویں، آٹھویں اور نویں رکعت۔ اس سے پہلے چھ رکعتیں تہجد کی ہیں۔ حضرت عائشہؓ اصل تو تروء کی تفصیلات بیان کرنا چاہتی ہیں لیکن آپ نے بطور تمہید کے چند دوسرے امور کا بھی اجمالاً ذکر کر دیا مثلاً آپ کی مسواک اور وضوء کا تذکرہ کیا لیکن مسواک اور وضوء کی تفصیلات نہیں بتائیں کیونکہ ان کا ذکر یہاں مقصود نہیں پھر آنحضرت ﷺ وسلم کی تہجد کا ذکر فرمایا لیکن اجمالاً، تفصیلات نہیں بتائیں کہ آپ تہجد کی یہ رکعات کس طرح پڑھتے تھے کتنی رکعتوں کے بعد سلام پھیرتے تھے، کونسی رکعت پر قعدہ کرتے تھے، کیونکہ تہجد کا ذکر بھی یہاں بالتبع آیا ہے اس کے بعد سائل کے سوال کے اصل جواب کی طرف متوجہ ہوئیں اور آنحضرت ﷺ کے و تروء کا تذکرہ کیا۔ و تروء کا ذکر چونکہ اصل مقصود تھا اس لئے ان کی تفصیل بیان فرمادی کہ آپ ﷺ کون سی رکعت پر قعدہ فرماتے تھے اور کون سی رکعت کے بعد سلام پھیرتے تھے۔ تفصیل یہ بتائی کہ آپ و تروء کی ان تین رکعتوں کے دوران ایک

قعدہ تو دوسری رکعت پر فرماتے تھے جو کل نماز کی آٹھویں رکعت بنتی ہے لیکن اس قعدہ کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے بلکہ سلام کل نماز کی نویں رکعت اور وتروں کی تیسری رکعت کے بعد پھیرتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کے اصل جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آنحضرت ﷺ دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ اداء فرماتے تھے اب یہ حدیث حنفیہ کے عین مطابق ہوگی۔ اس توجیہ پر زیادہ سے زیادہ کہنا پڑے گا کہ اس میں تہجد کی چھ رکعات کی تفصیل نہیں بتائی گئی اس کی وجہ ظاہر ہے کہ تہجد کا ذکر بالتبع ہے۔

ہماری اس تقریر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ سنن نسائی جلد اول ص ۲۸ پر سعد بن ہشام کی یہی روایت مذکور ہے جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ سند بھی تقریباً ایک ہی ہے اس میں لفظ یہ ہیں عن سعد بن ہشام ان عائشة حدثتہ ان رسولہ اللہ ﷺ وسلموکان لا یسلم فی رکعتی الوتر اس روایت سے مسلم کی زیچت تدا کی توفیق ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ اصل یہ بتانا چاہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ دو تین وتر فصل بالسلام کے بغیر ہوتے تھے۔

عن نافع قال كنت مع ابن عمر بمكة والسماء مغیمة فخشى الصبح الخ ۱۱۳

نقض وتر کا حکم | نافع کہتے ہیں کہ میں مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن عمر کے ساتھ تمہارات کو بادل چھائے ہوئے تھے اس لئے اس خیال سے کہ کہیں ایسا نہ ہو صبح صادق ہو جائے اور میں وتر نہ پڑھ سکوں آپ نے وتر پڑھ لئے۔ اس کے بعد بادل چھٹ گئے اور پتہ چلا کہ ابھی کافی رات پڑی ہے اس لئے خیال ہوا مزید نفل پڑھنے کا۔ آپ نے نفل شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت پڑھی پہلے جو وتر پڑھے تھے انہیں شفع بنانے کے لئے۔ اس کے بعد نفل پڑھتے رہے جب صبح صادق میں تمہارا وقت رہ گیا تو آپ نے دوبارہ وتر پڑھ لئے۔ اگر کوئی شخص رات کو وتر پڑھ کر سو جائے اس خدشہ کی وجہ سے کہ پتہ نہیں صبح صادق سے پہلے جاگ آئے گی یا نہیں؟ لیکن آخر شب میں اس کو اٹھنے کی توفیق ہوگئی اور نفل پڑھنے کا ارادہ ہوا تو یہ شخص کیا کرے؟ اس میں بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ یہ شخص پہلے نقض الوتر کرے۔ نقض الوتر کی صورت یہ ہے کہ نفل شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت اس نیت سے پڑھ لے کہ یہ ادل شب میں پڑھے ہوئے وتروں کے ساتھ مل جائے تاکہ ان کی وتریت ختم ہو جائے اور وہ شفع بن جائیں۔ اور اس کے بعد جتنے چاہے نوافل پڑھتا ہے۔ آخر میں وتر دوبارہ پڑھے۔ نقض الوتر کے قائلین میں ایک اہم شخصیت بولاند بن عمرؓ ہیں جیسا کہ زیر بحث روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

لیکن جہود صحابہ و تابعین اور اکثر ائمہ نقض الوتر کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اگر کسی شخص کا صلوة اللیل پڑھنے کا ارادہ ہو اور وہ وتر پہلے پڑھ چکا ہو تو ان وتروں کو ختم کئے بغیر ہی صلوة اللیل پڑھ لے۔ جو حضرات نقض الوتر کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ دو تین وتر اس حدیث سے

اجعلوا آخر صلواتکم باللیل دستر۔ اس میں حکم دیا گیا ہے کہ رات کی آخری نماز وتر بنائے جائیں اگر نقص الوتر کے بغیر صلوۃ اللیل پڑھی جائے تو وتر رات کی آخری نماز نہ ہوں گے۔ اس لئے ایسے شخص کو چاہیے پہلے پڑھے جتنے وتروں کی وتریت ختم کر کے صلوۃ اللیل پڑھے پھر آخر میں دوبارہ وتر پڑھے۔

جمہور کے نزدیک اس حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحباب کے لئے ہے یعنی وتر کو آخر میں پڑھنا مستحب ہے واجب نہیں۔ اور اس امر کے لئے صارف عن الوجوب وہ احادیث ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وتر دل کے بعد دو رکعت پڑھنا ثابت ہو رہا ہے اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت طلح بن علی کی حدیث ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ”لا وتران فی لیلۃ“ اور نقص وتر اس حدیث کے منافی ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی رات میں وتر دو مرتبہ بلکہ تین مرتبہ بن جاتے ہیں ایک تو وہ جو رات کو سوتے وقت پڑھے ہیں دوسرے وہ ایک رکعت جو ان وتروں کو شفع بنانے کے لئے پڑھی ہے یہ دوسری مرتبہ وتر ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ اُس نے یہ رکعت سابقہ وتروں کے ساتھ ملانے کی نیت سے پڑھی ہے لیکن دونوں میں بہت بڑی خلیج مائل ہے رات کو اس نے نیند بھی کی ہے دوسرے احداث بھی اس دوران پیش آئے ہوں گے دونوں نمازوں میں زمانہ کے اعتبار سے بھی بہت زیادہ فاصلہ ہے اتنے زیادہ فاصلوں کے باوجود محض نیت سے ان دونوں میں اتصال و ارتباط کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ایک رکعت سابقہ وتروں کے ساتھ قوت نہیں سکتی لہذا اسے الگ وتر شمار کیا جائے گا پھر رات کی آخری جمعہ میں دوبارہ وتر پڑھے گا یہ تیسری مرتبہ وتر ہوں گے اور یہ اس حدیث کے منافی ہے۔

باب القنوت

قنوت کے کئی معنی آتے ہیں ① طول القیام ② طول القیام فی الصلوۃ ③ سکوت ④ طاعت۔ ⑤ تواضع ⑥ دُعاء وغیرہ صامن العالی۔ یہاں قنوت کا آخری معنی مراد ہے۔ نماز میں قنوت کی تین قسمیں ہیں ① قنوت نازلہ ② قنوت فی الفجر دائماً ③ قنوت فی الوتر یہاں پر تینوں کے متعلق ضروری ضروری امور پر مختصر گفتگو کی جائے گی۔

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ وہ دُعاء ہے جو مسلمانوں پر شائد آنے کی صورت میں نماز میں پڑھی جائے۔

قنوت نازلہ میں دو مسئلے یہاں قابل ذکر ہیں۔ ① قنوت نازلہ کی مشروعیت۔ ② قنوت نازلہ کا عمل

یعنی کون کون سی نمازوں میں قنوت نازلہ مشروع ہے۔

مسئلہ اولیٰ | جس وقت مسلمانوں پر شائد و مصائب نازل ہو رہے ہوں یا کافروں کے ساتھ مسلمانوں کی لڑائی ہو رہی ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسے موقع پر نماز میں قنوت نازلہ پڑھنا

مشروع ہے حنفیہ کا بھی یہی مذہب مشہور ہے لیکن امام طحاوی کی ایک عبارت سے اس کی عدم مشروعیت کا شہرہ پڑتا ہے۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد فرمایا ہے فثبت بما ذکرنا انه لا ینبغی القنوت فی الغزنی حال حرب ولا غیرہ تیاساً و نظراً علی ما ذکرنا من ذلک و هذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف و محمد رحمہم اللہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ حالت حرب میں بھی قنوت کے قائل نہیں ہیں۔ جبکہ فقہ حنفی کی دوسری کتابوں کا بیان اس کے خلاف ہے بلکہ شرح منیہ میں خود امام طحاوی سے نقل کیا گیا ہے۔ انما لایقنت عندنا فی صلوة الغفر من غیر بلیۃ فان وقت بلیۃ او فتنۃ فلا بأس بہ فعمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

حکیم الأئمت حضرت تھانوی قدس سرہ نے دونوں ردوں میں تطبیق اس طرح سے دی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مطلق حرب کی صورت میں تو قنوت نازلہ مشروع نہیں ہے صرف اس وقت مشروع ہے جبکہ مسلمان کسی بہت بڑی مصیبت کا شکار ہوں۔ خلاصہ یہ کہ مسئلہ نوں پر سخت شدائد نازل ہونے کی صورت میں قنوت بالاتفاق مشروع ہے۔ قنوت نازلہ صرف فجر کی نماز میں مشروع ہے یا دوسری نمازوں میں بھی؟ امام احمدہ کے نزدیک قنوت نازلہ صرف فجر کی نماز میں مشروع ہے۔ امام شافعی کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مشروع ہے بعض کے نزدیک صرف جہری نمازوں میں مشروع ہے۔

فقہاء احناف کے اس مسئلہ میں تینوں قول ملتے ہیں۔ صرف فجر میں مشروعیت کا، جہری نمازوں میں مشروعیت کا اور تمام نمازوں میں مشروعیت کا۔ علامہ شامی وغیرہ کا میلان پہلے قول کی ترجیح کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ کذا فی اعلام السنن ص ۹۵ ج ۶

۲۔ و دفعی شیخنا بن رواۃ الطحاوی عن أئمتنا أؤلادین ماعلی عنہ شارح المنیۃ ثانیاً بأن القنوت فی الغفر لا یشرع لطلق الحرب عندنا و انما یشرع لبلیۃ شدیدۃ تبلغ بہا القلوب الخناجر و الشر اعلم و لولذلک للزم الصماۃ القائلین بالقنوت للنازلۃ أن یقنوا أبداً و لا یتروکہ یوماً لعدم غلو المسلمین عن نازلۃ ما غالب الخ (اعلام السنن

ص ۹۶ ج ۶)

۳۔ دیکھئے معارف السنن ص ۱۸، ۱۹ ج ۴

۴۔ دیکھئے رد المحتار ص ۲۶۶ ج ۱ د اعلام السنن ص ۹۶، ۹۷ ج ۶

جو حضرات تمام نمازوں میں قنوتِ نازلہ کی مشروعیت کے قائل ہیں۔ وہ ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد ذکر کی ہے۔ قنوتِ رسول اللہ ﷺ شہرِ امتنا بآفاق الظہر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح الخ اور جو حضرات صرف جہری نمازوں میں اس کی مشروعیت کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا لاقرین بکم صلاة رسول اللہ ﷺ فکان ابوہریرہؓ یقنن فی الظہر والعشاء اللغزہ وصلاة الصبح ویقول للمؤمنین ویلعن الکفار۔

حنفیہ وحنابلہ کا اس بارہ میں موقف یہ ہے کہ پہلے آنحضرت ﷺ سب نمازوں میں قنوتِ نازلہ پڑھ لیا کرتے تھے لیکن بعد میں یہ مشروعیت منسوخ ہو گئی صرف قنوتِ نازلہ فی الفجر کی مشروعیت باقی رہ گئی۔ اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے۔ ان النبی ﷺ قنن شہراً یومئذ قائل امعاہر بیدر معونۃ ثم ترک فأما فی الصبح فلم یزل یقنن حتی فارق الدنیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ قنوتِ نازلہ نے دوسری نمازوں میں قنوتِ نازلہ ترک کر دی تھی لیکن فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھتے رہے جب بھی کوئی حادثہ پیش آتا۔ قنوت فی الفجر | فجر کی نمازیں دائماً دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے یا نہیں ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے امام مالک کے نزدیک قنوتِ نازلہ کے علاوہ بھی فجر کی نمازیں دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، صاحبین، امام احمد اور سلف کی ایک بہت بڑی جماعت کا یہ مذہب ہے کہ فجر کی نمازیں دعاء قنوت نہ سنت ہے نہ مستحب۔

حنفیہ وحنابلہ کی ایک دلیل ابومالک الشجعی کی روایت ہے جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی، نسائی ابن ماجہ نقل کیا ہے۔ ابومالک الشجعی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے عرض کیا کہ آپ نبی کریم ﷺ البکر، عمر، عثمانؓ اور عائشہؓ کے پیچھے نمازیں پڑھتے رہے ہیں تو کیا یہ حضرات فرض نمازوں میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ای بنی محدث (اے بیٹے یہ بعد کی ایجاد کردہ چیز ہے) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ قنوتِ نازلہ اور خلفاء راشدین کا کسی بھی فرض نمازیں دعائے قنوت پڑھنے کا معمول نہ تھا۔ اور بھی بہت سی روایات ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ صحابہ کرام میں عام حالات کے اندر قنوت فی الفجر کا رواج نہیں تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ

نے ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے کان عبد اللہ لا یقنت فی الفجر واول من قنت فیما علی وکانوا یردون أنه إنما فعل ذلك لأنه کان محارباً۔ اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم کوفہ میں سب سے پہلے فجر میں دعاء قنوت حضرت علیؑ نے پڑھی ہے اور حضرت علیؑ کی بھی یہ قنوت قنوت نازلہ تھی جن روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فجر کی نماز میں قنوت پڑھنے کا ذکر ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول ہیں جیسا کہ اس باب کی فصل اول کی دونوں متفق علیہ روایات میں تصریح ہے۔

قنوت فی الوتر

دتردوں میں دعائے قنوت کے متعلق تین مسئلے قابل ذکر ہیں۔

مسئلہ اولیٰ

فی الجملہ قنوت فی الوتر کے سب علمائے ہی قائل ہیں۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ قنوت فی الوتر سارا سال مسنون ہے یا سال کے کچھ حصہ میں۔ اس میں امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دتردوں میں سارا سال دعائے قنوت پڑھی جائے۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں کئی وجوہ ہیں ایک وجہ منصفہ کے مطابق بھی ہے صحابہؓ میں سے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ اور براء بن عازبؓ کا بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے (حکاء ابن المنذر) تابعین میں سے عمر بن عبد العزیزؒ، حسن بصریؒ، عبیدہ سلیمانؒ اور حمید الطویلؒ وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے۔ امام مالک کے نزدیک قنوت فی الوتر صرف رمضان میں مسنون ہے۔ امام شافعی کی ایک وجہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف رمضان کے نصف اخیر میں قنوت فی الوتر مسنون ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ دعائے قنوت سارا سال دتردوں میں پڑھنی چاہیئے امام نووی نے اسے دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے۔

مسئلہ ثانیہ

دتردوں میں دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیئے یا بعد میں؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیئے۔ بہت صحابہؓ و تابعین سے بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔ امام شافعی و امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ دعائے قنوت رکوع کی بعد پڑھنی چاہیئے۔ بعض صحابہؓ و تابعین سے بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہ اختلاف، اختلاف مباح کے قبیل سے ہے۔

اس باب کی فصل اول میں متفق علیہ روایت ہے کہ حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع سے پہلے دعاء قنوت پڑھتے تھے یا بعد میں تو حضرت انسؓ نے فرمایا قبلہ انما قنت رسول اللہ صلی اللہ

لہ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲، ج ۱۲ (کتاب الاذائل)

لہ تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۱، ۲۴۲ ج ۴۔ لہ معارف السنن ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۴۔

اس دُعا کے بارہ میں یہ کہہ دینا کہ یہ بالکل غیر ثابت ہے غلط ہے۔ البتہ ابن الہمام اور صاحب البحر نے لکھا ہے کہ اگر یہ دُعا پڑھنے کے بعد وہ دُعا بھی پڑھ لے جو حضرت حسنؓ کی حدیث میں آئی ہے (اللہم اھدنی فہم ھدیت الخ) تو یہ ادلیٰ اور بہتر ہے۔

فقہاء احناف نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو دُعا قنوت یاد نہ ہو تو وہ رہنا آتنا فی الدنیا مسنتہ الخ۔ یا صرف اللہم اغفر لی اللہم اغفر لی بھی پڑھ سکتا ہے۔

باب قیام شھر رمضان

اس باب میں اس قیام اور نماز کے متعلق احادیث پیش کی جائیں گی جو رمضان المبارک کے ساتھ خاص ہے۔ قیام رمضان کو ”تراویح“ بھی کہہ دیتے ہیں۔ تراویح ترویجہ کی جمع ہے۔ ترویجہ مصدر ہے بمعنی استراحت چونکہ ہر چار رکعت کے بعد استراحت ہوتی ہے اس لئے اس نماز کو تراویح کہہ دیتے ہیں۔ قیام رمضان اور تراویح کے متعلق اہم امور فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

ف تراویح اور قیام رمضان عام صلوٰۃ اللیل اور تہجد سے الگ مستقل نماز ہے۔ یہ رائے صحیح نہیں ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز کے دو نام ہیں۔ دونوں کے الگ الگ نماز ہونے کے کافی قرائن موجود ہیں۔ چند ایک حسب ذیل ہیں۔

① آنحضرت ﷺ کی احادیث اور فقہاء و محدثین امت کی کلام میں اس نماز کی اضافت رمضان کی طرف کی گئی ہے۔ مثلاً سنن نسائی میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ان اللہ تعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم و سنت لکم قیامہ الخ۔ اسی طرح صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ کان رسول اللہ ﷺ یحلیہ سورۃ سلوٰۃ یحلب فی قیامہ رمضان من غیر ان یأمر ہم بعزیمۃ الخ۔ اسی طرح فقہاء و محدثین امت کی کلام میں اس نماز کی افادت رمضان کی طرف اس کثرت سے ملتی ہے کہ شمار نہیں کیا جاسکتا اور اس نماز کی اس مہینہ کی طرف اضافت کرنے

کا مطلب یہ ہے کہ یہ نماز اس مہینہ کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے صلوٰۃ اللیل میں صلوٰۃ کی اضافت ایک خاص زمان کی طرف کی گئی ہے یعنی لیل کی طرف اس کا مطلب بھی یہی سمجھتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل ایسی نماز ہے جو رات ہی کو پڑھی جاتی ہے یہ نماز رات کے ساتھ خاص ہے۔ اگر دن کو کوئی شخص نفل پڑھتا ہے تو اس کو صلوٰۃ اللیل ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ”قیام رمضان“ کا مطلب ہوگا ایسا قیام اور ایسی نماز جو رمضان ہی میں پڑھی جاتی ہے۔ غیر رمضان میں پڑھی جانے والی نماز ”قیام رمضان“ میں شامل نہیں ہوگی۔ قیام رمضان میں صرف وہی نماز آئے گی جو رمضان کے ساتھ خاص ہو اور صلوٰۃ اللیل و تہجد رمضان کے ساتھ خاص نہیں اس لئے یہ قیام رمضان سے الگ نماز ہوگی۔

(۲) تہجد اور تراویح (قیام رمضان) میں فرق کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ دونوں کا مستحب وقت الگ الگ ہے۔ تہجد اور وقت میں مستحب ہے اور تراویح کا وقت مستحب اور ہے۔ اختلاف وقت دلیل ہے اختلاف صلوٰتین کی تہجد کا اصل وقت نیند سے اٹھنے کے بعد ہے۔ تہجد کا اصل معنی بھی یہی ہے نیند سے بیدار ہونا اور تہجد اس نماز کو کہتے ہیں جو رات کو بیدار ہونے کے بعد پڑھی جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول بھی نیند سے اٹھنے کے بعد صلوٰۃ اللیل پڑھنے کا تھا۔ البتہ نیند سے بیدار ہونے کے آپ کے اوقات مختلف ہوتے تھے کبھی تھوڑی دیر

لے چنانچہ حافظ ابن جریر طبری آیت قرآنی ومن اللیل فتسجد بہ الخ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ومن اللیل فاسهر بعد نومۃ یا محتمد بالقرآن نافلة لك خالصۃ دون امتك والتسجد التیقظ والسهر بعد نومۃ من اللیل وأما السجود نفسه فالنوم الخ (تفسیر طبری ص ۹۵ ج ۱۵) اس کے بعد اسی تفسیر کے مطابق آثار پیش فرمائے ہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ اسی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں فان التسجد ما كان بعد نوم قاله علقمة والأسود و ابراہیم الخنقی وغير واحد وهو المعروف في لغة العرب وكذلك ثبتت الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يتسجد بعد نومۃ عن ابن عباس ومائشة وغير واحد من الصحابة رضي الله عنهم كما هو مبسوط في موضعه والله الحمد والمنة (تفسیر ابن کثیر ص ۵۴ ج ۳) علامہ ابن منظورؒ مادہ ”ھ ج د“ کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں وتسجد القوم استيقظوا للصلاة أو غيرها في التنزيل العزيز ومن اللیل فتسجد به نافلة لك (لسان العرب ص ۴۳۱ ج ۳) تقریباً ایک مغفر کے بعد فرماتے ہیں۔ وأما التہجد فهو القائم إلى الصلاة من النوم مزید تفصیل دیکھئے ریح المعانی ص ۱۳۸ ج ۱۵۔

لے کافی حد تک سعد بن ہشام عن عائشہؓ قالت كنا نعد له سواكر وطهوره فيبعثه الله ما شاء أن يبعثه من اللیل الخ وغيره من الروایات الكثيرة۔

آرام فرما کر رات کے شروع حصہ کی صلوٰۃ اللیل شروع فرمادیتے تھے اور کبھی رات کے آخری تہیں بیدار ہوتے تھے اسکے عکس تراویح شروع کرنا نہ صرف اقل لیل ہی ہے۔ امت کا تعامل اسی طرح چلا آ رہا ہے چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کیا آپ تراویح آخر شب میں پڑھتے ہیں فرمایا نہیں اور ساتھ ہی فرمایا ”سنۃ المسلمین أحسن إلى“ اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ تک تمام مسلمانوں کا معمول تراویح کے بارہ میں یہی رہا ہے کہ اسے سونے سے پہلے پڑھتے تھے۔

جب دونوں نمازوں کا وقت مستحب بھی الگ الگ ہے دونوں کے ایک ہونے پر کوئی مضبوط دلیل بھی موجود نہیں ہے تو دونوں کو الگ الگ نمازیں ہی شمار کرنا چاہیئے۔

(۳) صلوٰۃ اللیل اور تراویح میں فرق کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کے لئے اہمیت کے ساتھ کبھی اجتماع نہیں ہوا نہ ہی آپ نے کبھی صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کی ترغیب دی خلفاء راشدین اور بعد کے ادوار میں بھی صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کے لئے جمع ہونے کا رواج نہیں رہا۔ اس کے برعکس قیام رمضان میں آنحضرت ﷺ نے بھی جماعت کرائی ہے اور آپ نے دوسروں کو تراویح باجماعت پڑھتے ہوئے دیکھ کر اس کی تحسین و تصویب بھی فرمائی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں تراویح کی نماز باجماعت شروع کرائی اس وقت سے لے کر اب تک ہمیشہ مسلمانوں میں مساجد کے اندر باجماعت نماز تراویح ادا کرنے کا معمول چلا آ رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ اللیل اور تہجد ایسی نماز ہے جو الگ الگ پڑھنی چاہیئے اور تراویح ایسی نماز ہے جس کے باجماعت ادا کرنے کا عہد رسالت میں اہتمام ہوا اور عہد فاروقی سے اس کا معمول چلا آ رہا ہے۔ یہ چیز بھی ان دونوں نمازوں میں فرق کا قرینہ بن سکتی ہے۔

(۴) تہجد کی مشروعیت دوحی متلو یعنی قرآن کریم سے ہوئی ہے کما فی قولہ تعالیٰ ومن اللیل فتمجد بہ نافلۃ وکما تدل علیہ بعض آیات سورۃ المنزل۔ لیکن تراویح کی مشروعیت دوحی غیر متلو سے ہوئی ہے لقولہ علیہ السلام سنۃ لکم قیامہ۔ اگر تراویح اور تہجد ایک ہی ہوتے تو تہجد والی آیات کے ضمن میں تراویح کی بھی مشروعیت ہو چکی ہوتی پھر آنحضرت ﷺ نے فرض اللہ کے مقابلہ میں ”سنۃ“ کا لفظ ارشاد فرما کر تراویح کی نسبت اپنی طرف نہ فرماتے۔

(۵) اس باب کی فصل ثانی میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث ہے بحوالہ البوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رمضان المبارک کے آخری عشرہ کی تین متفرق راتوں میں صحابہؓ کے ساتھ تراویح باجماعت پڑھی ہے۔ ان میں سے تیسری رات میں آنحضرت ﷺ نے اس نماز کے

لئے اپنے گھر والوں کو بھی جمع کیا اور اتنی دیر تک نماز پڑھائی کہ ہمیں خطرہ ہونے لگا کہ کہیں سحری کا وقت نہ نکل جائے یعنی پوری رات قیام رمضان میں مصروف رہے اور اس میں آپ کی ازدواجی مطہرات بھی شریک تھیں۔

اس کے برعکس مشکوٰۃ کے باب الوتر میں بحوالہ مسلم سعد بن ہشام کے ایک سوال کے جواب میں حضرت عائشہؓ کی طویل حدیث گزر چکی ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمایا ہے وَلَا اَعْلَعَنْبِي اللَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِرَاءَ الْقُرْآنِ كُلَّهُ فِي لَيْلَةٍ وَلَا صَلَى لَيْلَةٍ إِلَى الصُّبْحِ کہ میں نہیں جانتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایک رات میں پورا قرآن کریم پڑھا ہو یا آپ کسی رات صبح تک نماز پڑھتے رہے ہوں۔ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث اور حضرت ابوذرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے۔ حدیث ابوذرؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی پوری رات تراویح کی نماز پڑھی اور حضرت عائشہؓ وغیرہ بھی اس میں شریک تھیں۔ اور حضرت عائشہؓ اس حدیث میں اس کی نفی کر رہی ہیں۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ جس نماز کے ساری رات پڑھنے کی نفی کر رہی ہیں وہ تہجد کی نماز ہے یعنی آپؐ نے ساری رات تہجد کی نماز بھی نہیں پڑھی اور حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث سے جس نماز کا صبح تک پڑھنا معلوم ہو رہا ہے وہ تراویح کی نماز ہے۔ نفی اور اثبات دونوں نماز کا دونوں اھلحدیثوں میں تطبیق اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ تہجد اور تراویح کو الگ الگ نماز قرار دیا جائے۔

④ فصل ثانی میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال رمضان کے آخری عشرہ میں تین راتیں تراویح کی جماعت کرائی ہے ایک رات تو صبح تک اس میں مصروف رہے۔ ایک رات ثلث الیل تک فارغ ہوئے دوسری رات شطر الیل تک ان دو راتوں میں تراویح سے فارغ ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی نماز الگ پڑھی یا نہیں؟ اس میں کوئی صریح روایت تو نہیں ملی لیکن شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ نے تراویح سے فارغ ہو کر باقی رات بھی نمازیں گزاری ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر فمیں رہا و اُجِی لیلہ و ایقظ اہلہ۔ اہل بیت کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ آپؐ نے پوری رات نمازیں گزاریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح سے فارغ ہو کر آرام نہیں فرمایا بلکہ اس کے بعد بھی نمازیں مشغول ہو گئے۔ وہ نماز صلوۃ الیل ہی ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراویح اور تہجد و غیر ایک ہی نماز نہیں بلکہ الگ الگ نمازیں ہیں۔ اس لئے تراویح کے علاوہ رمضان کی راتوں میں اگر وقت بچے تو تہجد بھی پڑھ لینا بہتر ہے۔

⑤ بعض روایات سے بعض صحابہؓ کا تراویح کے بعد نماز پڑھنا ثابت ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں روایت ہے عن قیس بن طلق قال زارنا طلق بن علی فی یوم من رمضان و أمسى عندنا و انظر شوقہم بنا تلك الیة و اوترنا ثم انحدروا إلى مسجدہ فضلی باصحابہ حتی إذا البقی الوتر قدیم فقال اوتر

باصحابك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا وتران في ليلة. اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت طلح بن علی رضی اللہ عنہ نے پہلے تو تراویح کی نماز اول وقت میں ادا کی اور دوسری ساتھ ہی پڑھ لے اس کے بعد آخر وقت میں تہجد ادا کیا لیکن تہجد کے بعد آپ نے وتر نہیں پڑھے معلوم ہوا کہ حضرت طلح رضی اللہ عنہ بھی یہ سمجھتے تھے کہ تراویح اور تہجد الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے تراویح کے بعد تہجد کی نماز الگ پڑھ لی۔ بہتر ہے۔

(۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں تہجد کی کتنی رکعات پڑھتے تھے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف معمول تھے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ تہجد کی چور رکعات آپ سے ثابت ہیں وہ بارہ ہیں۔ یعنی بارہ رکعت سے زیادہ آپ نے تہجد کبھی نہیں پڑھی۔ لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رمضان المبارک میں اس سے زیادہ رکعتیں (بیس رکعات) پڑھی ہیں ظاہر ہے کہ یہ نماز تہجد کی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ تہجد کی اتنی رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی پڑھی نہیں لہذا وہ تہجد کے علاوہ کوئی اور نماز ہوگی۔ یعنی تراویح۔ معلوم ہوا تراویح تہجد سے الگ نماز ہے جس حدیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیس رکعات پڑھنا ثابت ہوتا ہے وہ جسیل ہے عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوترين (حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھا کرتے تھے) اس حدیث کی تخریج ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں امام بیہقی نے اپنی السنن الکبریٰ میں کی ہے۔ اس حدیث کی سند کے سارے راوی ثقہ ہیں سوائے ابراہیم بن عثمان البوشیبہ کے۔ ابراہیم بن عثمان کی اگرچہ بہت سے محدثین نے تضعیف کی ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے مثلاً ابن عدی نے کہا ہے "لہ اعاذیث صالحہ" دوسو خیر من ابراہیم بن ابی حنیفہ۔ ابن عدی نے ایک "لہ اعاذیث صالحہ" کہہ کر ان کی توثیق کی۔ پھر انکو ابراہیم بن ابی حنیفہ سے افضل قرار دیا ہے۔ ابراہیم بن ابی حنیفہ مختلف فیہ راوی ہیں۔ بعض نے ان پر جرح کی ہے اور بعض نے انکی توثیق کی ہے۔ مثلاً یحییٰ بن معین فرماتے ہیں شیخ ثقہ، کبیر ان سے افضل جو راوی ہو گا وہ درجہ من لا ضرر در ہوگا۔

۱ سنن ابی داؤد ص ۲۰۳ ج ۱ (باب نقض الوتر)
 ۲ دیکھئے حضرت گنگوہی قدس سرہ کا فارسی رسالہ الحق الصریح فی اثبات التراویح مندرجہ بالا مایقار شیدیہ۔
 ۳ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۲ ج ۲ و السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲ ابن ابی شیبہ کی سند یہ ہے۔
 ۴ مدثنایزید بن حارون قال انا ابراہیم بن عثمان عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس الخ۔
 ۵ تہذیب التہذیب ص ۱۲۵ ج ۱۔
 ۶ لسان المیزان ص ۵۳ ج ۱۔

اسی طرح یزید بن ہارون ان کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ ما قضی علی الناس رجل یعنی فی زمانہ اعدل فی قضاء
 منہ۔ ابراہیم بن عثمان البوشیبہ واسطہ کے قاضی تھے۔ یزید بن ہارون ان کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ ان کے
 زمانہ میں ان سے زیادہ عادل قاضی کوئی نہیں تھا۔ یزید بن ہارون کی یہ شہادت بہت اہمیت رکھتی ہے اس
 لئے کہ جس وقت البوشیبہ قاضی تھے یزید بن ہارون ان کے محرر اور منشی تھے اس لئے ان کو ان کے حالات قریب سے
 دیکھنے کا موقع ملا۔ ان کے قریبی محدث ان کو عادل ترین قاضی کہہ رہے ہیں جو شخص عام قضا میں بے انصافی نہیں کر سکتا
 اس سے یہ توقع کیے رکھی جاسکتی ہے کہ وہ حدیث نبوی میں جھوٹ بولے گا۔ اس لئے ان کے حفظ میں کسی کو اشکال
 ہو تو ہوا ان کی عدالت میں جرح کی گنجائش نہیں۔

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب اور حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کی تضعیف کے جواو اقل
 کئے ہیں ان میں بھی یہ تصریح نہیں ہے کہ یہ حضرات قدح فی العدالت کی درجہ سے ان کی تضعیف کر رہے ہیں۔ بلکہ یزید
 بن ہارون کے قول کے پیش نظر غالب یہی ہے کہ انہوں نے حفظ وغیرہ کی کمی کی درجہ سے ان کی تضعیف کی ہوگی صرف
 شعبہ میں جنہوں نے مراحتہ ان کی تکذیب کی ہے لیکن جس واقعہ کی درجہ سے تکذیب کی ہے اس میں خود توجیہ
 ممکن ہے۔

اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ راوی مختلف فیہ ہیں ان پر جرح بھی کی گئی ہے اور ان کی توثیق بھی
 کی گئی ہے ان کی روایت کا منفعہ اس درجہ کا نہیں کہ اس کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا جائے بلکہ ان کی روایت جن کے
 قریب قریب ضرور رہے پھر جو بات ہم اس سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ دوسرے شواہد سے بھی ثابت ہے اس
 لئے اس روایت کو بطور قرینہ اور مؤید کے پیش کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیئے۔

⑧ تمام فقہی مکاتب فکر کے محدثین و فقہاء کا یہی طرز عمل چلا آ رہا ہے کہ وہ صلاۃ اللیل اور تہجد وغیرہ پر الگ ابواب یا
 فصول قائم کرتے ہیں اور قیام رمضان و تراویح پر الگ، حتیٰ کہ بہت سے محدثین نے تو قیام رمضان کا ذکر کتاب الصوم
 میں کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام محدثین و فقہاء کا نظریہ یہی چلا آ رہا ہے کہ تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں
 ہیں تبھی تو ان کا تذکرہ بھی الگ الگ کرنے کا معمول چلا آ رہا ہے۔

ف تراویح اور تہجد جو کہ دو الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے رمضان کی راتوں میں بہتر یہی ہے کہ سونے
 سے پہلے تراویح پڑھنے کے باوجود جب سحری کے وقت اٹھے تو تہجد کی جتنی رکعات ہو سکیں پڑھ لیں۔

۱۔ تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔ ۲۔ تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔

۳۔ تراویح اور تہجد کے الگ الگ ہونے کے قرآن کی تفصیل فتاویٰ رشیدیہ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے یہاں بھی
 بیشتر قرآن و بین سے لئے گئے ہیں۔

امام بخاری نے قیام رمضان کے باب میں تراویح کے متعلق مدینہ میں پیش کر کے بعد حضرت عائشہؓ کی حدیث آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کی تہجد کی رکعات کے متعلق پیش فرمائی ہے اس میں بھی غالباً امام بخاری اسی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ رمضان میں تراویح پڑھنے کے بعد تہجد بھی پڑھ لینی چاہیے اس لئے کہ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں تہجد پڑھا کرتے تھے۔ رمضان میں تہجد کا نائم نہیں فرمایا کرتے تھے۔

لیکن اگر کوئی شخص تہجد اس دم سے نہ پڑھ سکے کہ تراویح ہی اتنی لمبی پڑھے کہ سحری کا وقت ختم ہونے کے قریب ہو جائے تو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے توقع رکھنی چاہیے کہ شاید وہ اس میں تہجد کا بھی ثواب عنایت فرما دیں۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ تراویح کی نماز اتنی دیر تک پڑھائی ہے کہ سحری فوت ہونے کا خطرہ ہو گیا تھا جیسا کہ فضل ثانی کی پہلی روایت میں ہے۔ اس میں آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک تہجد پر تعجب کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ آپ نے یہ وقت دوسری نماز ہی میں گزارا ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی شخص ازل شب میں تراویح نہ پڑھ سکے سحری کی قوت پڑھے تو تراویح کے ضمن میں تہجد کی بھی نیت کی جاسکتی ہے۔ غرضیکہ یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں لیکن ان میں تداخل بھی ہو سکتا ہے اور یہ بات تہجد و تراویح کیساتھ ہی خاص نہیں دوسری غیر واجب نمازوں میں بھی بعض اوقات ایسا ہو جاتا ہے۔ مثلاً تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد الگ الگ نمازیں ہیں لیکن ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔ صلوۃ ضحیٰ اور صلوۃ کسوف الگ نمازیں ہیں لیکن چاشت کے وقت اگر صلوۃ کسوف پڑھے تو وہ صلوۃ ضحیٰ کے قائم مقام ہو سکتی ہے لیکن فی نفسہ یہ ساری نمازیں الگ الگ ہیں۔

تراویح کا حکم

ف

حنفیہ کے نزدیک تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے (کذا فی المغنی لابن قدامہ ص ۱۶۳ ج ۲) تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے کے بہت سے دلائل ہیں۔ چند ایک حسب ذیل ہیں۔

① اس باب کی پہلی حدیث جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی چند راتوں میں یہ نماز لوگوں کو باجماعت پڑھائی اعتکاف کے حجرہ کے اندر سے۔ اس کے بعد ایک رات آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کی آواز نہ آئی تو صحابہؓ نے سمجھا کہ شاید آپ کی آنکھ لگ گئی ہے اس لئے صحابہؓ کھٹکھٹا لگے تاکہ آپ کو یہ معلوم ہو جائے کہ ہم موجود ہیں صبح کے وقت آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رات کو تمہارا یہی طرز عمل رہا۔ یہاں تک کہ مجھے خدشہ ہو گیا کہ کہیں یہ نیاز بھی تم پر فرض نہ کر دی جائے اور اگر تم پر فرض کر دی جاتی تو تم اچھی طرح نباہ نہ کر سکتے۔

اس لئے (امت کے مفاد کے پیش نظر) یہ نماز تم گھر ہی میں پڑھ لیا کرو۔ اسی مضمون کی ایک روایت صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ ان رسول اللہ ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم صَلَّی ذات لیلۃ فی المسجد فصلی بصلاتہ ناساً ثم فصلی من القابلة فکثر الناس، ثم اجتمعوا من اللیلۃ الثالثة او الرابعة فلم یخرج الیہم رسول اللہ ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فلما أصبح قال: قد رأیت الذی صنعتم، ولم ینعن من الخروج الیکم الا اونی خشیت أن یفرض علیکم وذلک فی رمضان۔

ان دونوں روایتوں سے ہمارا استدلال کئی طرح سے ہے۔

۱۔ اس سے آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی تراویح باجماعت پر مواظبت مکمل ثابت ہوتی ہے۔ مواظبت مکمل کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا کسی عمل کو دائماً کرنے کا ارادہ ہو لیکن کسی خاص عذر کی وجہ سے آپ نے اس پر مداومت نہ کی ہو اور وہ عذر مجوز حق میں موجود نہ ہو اسکو مواظبت مکمل کہتے ہیں۔ اس حدیث سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم تراویح باجماعت پر مواظبت فرمانا چاہتے تھے۔ لیکن ایک عذر کی وجہ سے مواظبت نہ فرمائی وہ عذر یہ ہے کہ اگر آپ مواظبت فرماتے تو یہ نماز امت پر فرض ہوجاتی اور امت کے لئے اس میں مشقت تھی۔ اگر یہ عذر نہ ہوتا تو آپ مواظبت فرماتے تو اس حدیث سے آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی نماز تراویح باجماعت پر مواظبت مکمل ثابت ہوتی اور جس فعل پر آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم حقیقۃً یا حکماً مواظبت فرمائی ہو وہ سنت مؤکدہ یا واجب ہوتا ہے۔

ب۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی باتیں سن کر صحابہؓ کے دلوں میں تراویح کی اہمیت اتنی زیادہ بیٹھ چکی تھی کہ اگر اس اہمیت میں مزید اضافہ ہوتا تو یہ نماز فرض ہوجاتی اس سے معلوم ہوا کہ فرض واجب سے نیچے درجہ کی اہمیت اس نماز کے لئے ثابت ہو چکی تھی اور صحابہؓ کا یہ ذہن بن چکا تھا کہ اس نماز کی اہمیت فرض واجب سے ذرا کم ہے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

ج۔ آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس رات صحابہؓ کو جماعت کے ساتھ نماز تو نہیں پڑھائی لیکن صحابہؓ کو یہ امر ضرور کر دیا۔ فصلوا ایہا الناس فی بیوتکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جماعت تو خاص عذر کی وجہ سے ترک کی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپ کا منشاء یہ تھا کہ یہ نماز گھروں میں نہیں چھوڑنی چاہیے اس لئے اپنے صیغہ امر کیساتھ حکم فرمادیا کہ یہ نماز گھروں میں پڑھا کرو اور کراہی نہیں ہے لیکن اس منشاء میں جو غلطیت آئی اس لئے اس تراویح کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت کریں گے۔

سنن نسائی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت بلالؓ بن رباحؓ کی حدیث مرفوعہ جس کا تذکرہ پہلے ہی گذر چکا ہے۔ قال رسول اللہ ﷺ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم ان اللہ

دوسری دلیل

افترض علیکم میامہ وسنت لکم قیامہ فمن صامہ ایما نادا احتساباً غفرلہ ماتقدم من ذنبہ۔ اس حدیث سے تراویح کی سنت صراحتاً ثابت ہوتی ہے۔ اور سنت کافر و کامل سنت مؤکدہ ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے حضرت عمر کی سنت نہیں۔ اگر کسی نے اس کو حضرت عمر کی طرف منسوب کیا ہے تو صرف اس کا مطلب یہ ہے کہ تراویح کی جماعت پابندی کے ساتھ شروع کرانے والے اور سب مسلمانوں کو ایک امام پر جمع کرنے والے حضرت عمر ہیں۔ نفس تراویح حضرت عمر کی سنت نہیں ہے۔ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں تراویح کے متعلق فرماتے ہیں۔ وہی سنة مؤکدة و اذل من سنھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر چند حدیثیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ونسبت التراویح الی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لانه جمع الناس علی ابی بن کعب۔

تیسری دلیل تراویح پر جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت حکمیہ ثابت ہے ایسے ہی حضرت عمرؓ کے دور سے خلفاء راشدین کی بھی اس پر مواظبت ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی طرح خلفاء راشدین کی سنت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم دیا ہے اور خاص طور پر ابو بکر و عمر کی اقتدار کا حکم دیا ہے اس لئے جس فعل پر خلفاء راشدین کی مواظبت ثابت ہو جائے وہ کم از کم سنت مؤکدہ ضرور ہوگا۔ اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے۔

ف تراویح کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا گھر میں اکیلے پڑھنا۔ اس میں جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ امام شافعی امام احمد اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ایک ایک روایت اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ تراویح گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ شافعیہ کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن کریم کا حافظ ہو۔ جماعت میں شریک نہ ہونے کی صورت میں سستی ہو جائے کا خطرہ نہ ہو اور اس کے مسجد میں نہ آنے کی وجہ سے مسجد کی جماعت کا نقصان نہ ہوتا ہو تو اس کے لئے گھر میں پڑھنا اور مسجد میں آنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو اس کے لئے جماعت کے ساتھ تراویح ادا کرنا افضل ہے۔ مثلاً کوئی شخص قرآن کریم کا حافظ نہ ہو۔ یا اس کو خطرہ ہو کہ جماعت کے ساتھ تراویح نہ پڑھی تو گھر میں سستی ہو جائے گی یا مثلاً مقتدا ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ

لے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۵ سنن نسائی ج ۱ لے مغنی ابن قدامہ ص ۱۶۶ ج ۱۔

لے نوادی شرح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱۔ لے دیکھئے فتح الباری ص ۲۵۲ ج ۲۔

اگر مسجد میں نہ آیا تو دوسرے لوگ بھی مسجد میں آنا چھوڑ جائیں گے یا کوئی دوسرا شخص موجود نہ ہو جو تراویح پڑھا سکے تو ایسی صورتوں میں مسجد میں جماعت کے ساتھ تراویح پڑھنا افضل ہے۔

اس تقریب سے معلوم ہو گیا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک تراویح باجماعت پڑھنا اکیلے پڑھنے سے ادلی ہے۔ اس ادلولیت کی تفصیل میں تعبیرات مختلف ہیں۔ اکثر احناف کے نزدیک تراویح کی جماعت سنت ہے۔ پھر اسمیں اختلاف ہوا کہ تراویح کی جماعت سنت علی الاعیان ہے یا سنت علی الکفایہ۔ اس میں جمہور احناف کی رائے یہ ہے کہ سنت علی الکفایہ ہے۔ لہذا کسی محلہ میں کوئی جماعت کے ساتھ نہ پڑھے تو سارے محلہ والے مسی ہوں گے۔ لیکن کسی محلہ میں چند لوگ جماعت کے ساتھ اداء کر لیں تو باقی لوگ جماعت کی فضیلت سے تو محروم رہیں گے لیکن ترک سنت کے مرتکب نہیں ہوں گے بلکہ

دلائل فضیلت جماعت

جمہور تراویح کے باجماعت افضل ہونے پر کافی امادیت سے استدلال کرتے ہیں۔

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود چند دن تراویح کی جماعت کرائی ہے اس کے بعد ایک خاص عذر کی وجہ سے تراویح کی جماعت ترک کر دی وہ عذر یہ تھا کہ اگر تراویح کی جماعت کراتے رہتے تو امکان تھا تراویح کے فرض ہو جانے کا اس صورت میں امت پر مشقت کا ڈر تھا۔ اس خاص وجہ سے آپ نے تراویح کی جماعت ترک کر دی اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اصل منشاء یہی تھا کہ تراویح جماعت کے ساتھ اداء کی جائے۔ اگر یہ خاص عذر نہ ہوتا تو تراویح کی جماعت پر بھی مواظبت فرماتے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جماعت تراویح پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوتی۔

② حضرت ثعلبہ بن مالکؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رمضان کی رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے تو چند لوگوں کو مسجد کے ایک کونے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ جواب دیا گیا۔ یا رسول اللہ ہوں لہذا اس میں معصوم القرآن و ابی بن کعب یقرؤ و ہم معہ یصلون بصلاتہ یعنی یہ لوگ قرآن کریم کے حافظ نہیں ہیں اس لئے ابی بن کعب تراویح میں قرآن کریم پڑھتے ہیں اور یہ لوگ ان کی اقتداء کر رہے ہیں اس نبی کریم نے فرمایا قد احسنوا وقد اصابوا واداء البیت فی العرفۃ یعنی انہوں نے اچھا کیا اور درست کیا۔ اس حدیث سے تراویح باجماعت کا حق ہونا ثابت ہوا۔

③ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ کی موجودگی میں لوگوں کو ایک امام پر جمع کیا اور تراویح باجماعت کا رواج ڈالا

اس کے بعد سے امت میں اکثری تعامل یہی چلا آرہا ہے حضرت عمرؓ کا جماعت کو رواج دینا صحابہؓ کا اس پر اعتراض نہ کرنا اور امت کا اس کو اپنالینا تراویح کی جماعت کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔

قائلین افراد کے دلائل اور جوابات | جن حضرات کے نزدیک تراویح کی نماز منفرداً پڑھنا افضل ہے وہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث عامہ سے جن

میں فرضوں کے علاوہ باقی نمازیں گھر میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے مثلاً فَإِنْ أَفْضَلَ صَلَاةَ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ اسی طرح صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل اول کے آخر میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث بحوالہ مسلم نقل کی ہے۔ إِذَا قَضَىٰ أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ فِي مَسْجِدِهِ فَلْيَجْعَلْ لِبَيْتِهِ نَصِيبًا مِنْ صَلَاتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ فِي بَيْتِهِ مِنْ صَلَاتِهِ خَيْرًا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اپنے عموم پر نہیں بعض نمازیں اس سے مخصوص ہیں جنہیں تراویح بھی شامل ہے۔ اس حدیث کا اپنے عموم پر نہ ہونا اتفاقی ہے۔ اس لئے کہ بعض غیر مکتوبہ نمازیں بالاتفاق مسجد میں پڑھی جاتی ہیں مثلاً تحیۃ المسجد وغیرہ۔

ف | تعداد رکعت تراویح

تراویح کی رکعات کی تعداد کتنی ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ تراویح کی رکعات بیس ہیں ورنہ کے علاوہ۔ امام مالک سے اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یعنی بیس رکعت دالی۔ امام مالک سے ایک روایت چھتیس رکعات کی ہے۔ امام مالکؒ نے اس کے بارہ میں فرمایا ہے وَهُوَ الْأَمْرُ الْقَدِيمُ بِعَدَدَتِهِ۔ امام مالک سے اور بھی روایات ہیں مثلاً ۳۸ کی اکٹالیس کی لیکن حافظ عینیؒ نے مشہور چھتیس دالی روایت کو قرار دیا ہے۔

پھر امام مالکؒ اور دوسرے اہل مدینہ چھتیس رکعات کے قائل ہوئے ہیں۔ ان کے ہاں بھی اصل تراویح بیس رکعات ہی ہیں۔ باقی سولہ رکعات کی اصل حقیقت یہ ہے کہ اہل مکہ کا یہ معمول تھا کہ ہر چار رکعت کے بعد وقفہ کے دوران طواف کر لیا کرتے تھے، اہل مدینہ طواف تو کر نہیں کر سکتے تھے اس لئے وہ طواف کے قائم مقام ہر دو

لے قال النودى : فقال الشافعى وجہوا صحابہ ابو حنیفہ و احمد وبعض المالکینہ وغیرہم الافضل صلاتہا جماعة كما فعله عمر بن الخطاب والصحابۃ رضی اللہ عنہم واستمر عمل المسلمین علیہ لانه من الشائرا الظاہرة فاشیة صلاة العید (شرح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱) لے دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۱۵۲ ج ۱۔ لے عمدۃ القاری ص ۱۔

تردیحوں کے درمیان چار چار نفل الگ الگ پڑھ لیا کرتے تھے بیس کے ساتھ یہ سولہ رکعتیں مل کر پچیس رکعتیں ہو گئیں۔ جنہوں نے ابام مالک سے بیس رکعات نقل کی ہیں، ان کا مقصد اصل تراویح کی رکعات بتانا ہے اور جن حضرات نے پچیس نقل کی ہیں، انہوں نے اصل تراویح اور تردیحوں کے درمیان کی سولہ رکعتیں ملا کر عجیبی تعداد ذکر دی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تراویح کی کم از کم رکعتیں بیس ہیں جبہر سلف کا بھی یہی قول ہے۔ امام ترمذی نے ”باب ماجاء فی قیام رمضان“ میں حسب عادت حدیث پیش کرنے کے بعد مسئلہ الباب میں ائمہ سلف کے اقوال بھی نقل فرماتے ہیں اس میں اکثر اہل علم کا مذہب بیس ہی کو قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ اہل مدینہ کا اکتالیس والا قول بھی نقل فرمایا ہے۔ بیس سے کم کوئی قول ذکر نہیں کیا۔

جب سے تراویح باجماعت شروع ہوئی ہے اس وقت سے لے کر کئی صدیوں تک مسلمانوں کی مساجد میں کم از کم بیس ہی کا معمول رہا ہے۔ چنانچہ مشہور تابعی نافع فرماتے ہیں لم أدرک الناس إلا وہم یصلون تسعا وثلاثین یوترون منہا ثلاثاً حضرت نافعؓ حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں ان کی زندگی کا اکثر حصہ مدینہ منورہ میں گزرا ہے۔ ان کا انتقال ۳۱ھ میں ہوا ہے۔ اس وقت تک مدینہ منورہ میں وتر اور تردیحات کے درمیان والی رکعات سمیت اکتالیس رکعتیں پڑھنے کا عام معمول تھا۔ اسی کے متعلق امام مالک فرماتے ہیں۔ وعلی هذا العمل منذ بضع ومائة سنة امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ ”رأیت الناس یقولون بالمدينة تسع وثلاثین وبکة ثلاث وعشرون“ اس میں امام شافعیؒ مکہ مکرمہ میں تراویح کا معمول و ترسمیت تیس رکعات اور مدینہ میں وتر سمیت اکتالیس رکعات کا بتلا ہے ہیں۔ امام شافعیؒ کی ولادت ۲۵۰ھ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۴۰ھ میں معلوم ہوا کہ دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع تک نہ مدینہ میں بیس تراویح سے کم کا معمول تھا نہ مکہ میں۔ حافظ ابن عبد البرؒ بیس رکعت والے قول کے متعلق فرماتے ہیں وہو قول جمہور العلماء و بہ قال الکوفیون والشافعی و اکثر الفقہاء اس سے معلوم ہوا کہ ہم مرکز علمی کوفہ کے تمام علماء کا بھی یہی نظریہ تھا۔ حاصل یہ کہ ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں کی مساجد میں کم از کم بیس رکعت تراویح پڑھنے ہی کا معمول رہا ہے اور جمہور فقہاء اُمت کا بھی یہی مذہب ہے۔

اسی بات تو بالاتفاق ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تراویح پڑھی ہے۔ ایسے ہی عہد رسالت میں صحابہ کرام بھی تراویح

بیس رکعت تراویح کا ثبوت

۱۔ دیکھئے جامع ترمذی ص ۱۶۶ ج ۱۔ ۲۔ فتح الباری ص ۲۵۲ ج ۲۔

۳۔ تقریب التہذیب ۴۔ فتح الباری ص ۲۵۲ ج ۲۔

۵۔ کذا فی عمدة القاری ص ۱۲۷ ج ۱۱۔

پڑھا کرتے تھے یہ بات بھی ثابت ہے کہ چند دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح باجماعت بھی پڑھائی ہے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ معمول گھر میں تراویح پڑھنے کا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تراویح کی کل کتنی رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس کی تصریح کسی ایسی روایت میں نہیں ہے جس کی سند غیر مشکلم فیہ ہو۔ لیکن ابن ابی شیبہ اور بیہقی کے حوالے سے حضرت عبداللہ ابن عباس کی روایت پیش کی جا چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے۔ اس کی سندیں ایک راوی ابراہیم بن عثمان اگرچہ مشکلم فیہ ہیں لیکن ان کی روایت اس درجہ کی ضعیف نہیں ہے کہ اسے بالکل نظر انداز کر دیا جائے خاص طور پر جبکہ اس حدیث کی تائید صحابہ کرام علیہم السلام کا مجمع صحابہؓ سے بھی ہوتی ہے اور امت میں اس حدیث کے مضمون کو تلقی بالقبول حاصل رہی خیر القردن سے اُمت کا اکثری تعامل بیس رکعات کا ہی رہا ہے اور یہ بات بار بار بتائی جا چکی ہے کہ کسی حدیث کے مضمون کو تلقی بالقبول حاصل ہو جانا اس کے ثابت ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے۔

لیکن اگر بالفرض اس مرفوع حدیث کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تب بھی ہمارا موقف دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔ سب سے بڑی دلیل ہماری یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں جماعت تراویح کا وراج ڈالا اور لوگوں کو ایک قادی پر مجتمع کیا حضرت عمرؓ کی طرف مقرر کردہ اہم لوگوں کو بیس رکعت تراویح پڑھایا کرتے تھے۔ بیس رکعت تراویح کا معمول صحابہؓ کی موجودگی میں پڑا ہے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا اور یہ بات بھی کہیں ثابت نہیں کہ بعد کے خلفاء راشدین حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ نے اس معمول کو تبدیل کیا ہو بلکہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ تک بھی یہ معمول باقی تھا۔

اب ہمارے ذمہ دو باتیں ہیں۔ ایک یہ ثابت کرنا کہ واقعی حضرت عمرؓ نے اجتماعی طور پر بھی بیس تراویح ہی کا وراج ڈالا تھا دوسرے عہد فاروقی کا یہ معمول عام واقعی بیس رکعت کی مشروعیت کی دلیل ہے۔ دونوں امور پر مختصر گفتگو کی جاتی ہے۔

حضرت عمرؓ نے بیس تراویح کا ثبوت | ذیل میں مختصر چند ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں

بیس رکعت تراویح کا معمول تھا۔

① بیہقی کی ”السنن الکبریٰ“ میں حضرت سائب بن یزید کی روایت ہے۔ عن یزید بن خصیفۃ عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عہد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین رکعة قال وکانوا یقرءون بالمئین وکانوا یتکئون علی عصبہم فی عہد عثمان رضی اللہ عنہ من شدۃ القیام اس روایت کی سند لے السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲

بالکل صحیح ہے علامہ نمبویؒ نے حاشیہ آثار السنن میں اس کے روادے کی توثیق نقل کر دی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے۔
اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت تراویح پڑھنے کا معمول تھا دوسرے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں بھی یہی معمول باقی رہا۔ اس لئے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ نے عہد عثمانی کے ہنگاموں میں اس فرق کا تذکرہ کیا ہے کہ عہد عثمانی میں بعض لوگ اپنی لاثیموں کا سہارا لے کر کھڑے ہوتے تھے قیام کی شدت کی وجہ سے۔ اگر عہد عثمانی میں تعداد رکعات کا فرق بڑا ہوتا تو سائب بن یزید اس کو بھی ضرور ذکر کرتے۔

یاد رہے کہ سائب بن یزید کی روایتیں رکعات تراویح کے بارہ میں دو ہیں ایک سب سے یزید بن خصیفہ عن السائب والی، دوسری محمد بن یوسف عن السائب والی، اس وقت ہمارا استدلال پہلی روایت سے ہے۔
محمد بن یوسف والی سے نہیں محمد بن یوسف والی روایت میں اضطراب ہے اس پر گفتگو گئے چل کر کریں گے انشاء اللہ۔
(۲) مؤطا امام مالک میں یزید بن رومان کی روایت ہے۔ مالک عن یزید بن رومان أنه قال کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة۔ یزید بن رومان کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں (دترسمیت) تیس رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس حدیث کی سند بالکل صحیح ہے اس پر زیادہ سے زیادہ جو اشکال کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ یہ پیش رو ہے لیکن اس حدیث کا مرسل ہونا ہمارے استدلال میں قانع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ

اولاً : حدیث مرسل ہمارے ادرمہور کے نزدیک حجت ہے۔
ثانیاً : یہ حدیث مؤطا امام مالک کی ہے ادرمہور امام مالک کے بلاغات دمراسیل موصولات کے حکم میں تھیں۔
ثالثاً : اگر کسی مرسل صحیح کی تائید دوسری مرسل سے ہو رہی ہو تو وہ بالاتفاق حجت ہوتی ہے اس حدیث کی تائید بھی دوسری مرسل سے ہو رہی ہے۔ کما سنذکر۔

رابعاً : صرف یہی نہیں کہ اس کی تائید دوسری مرسل حدیث سے ہو رہی ہے۔ بلکہ اس کی تائید سے موصول روایت بھی موجود ہے۔ چنانچہ حضرت سائب بن یزید کی روایت یہی تھی کہ حوالہ سے ہم پہلے پیش کر چکے ہیں اور حضرت سائب بن یزید نے حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا ہے بلکہ ان کا شمار اصفہ صحابہ میں کیا گیا ہے اس لئے اس حدیث کے حجت ہونے میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

(۳) عن یحییٰ بن سعید أن عمر بن الخطاب أَمَرَ رَجُلًا یُصَلِّی بِمِائَتِ عَشْرِینَ رُكُوعًا رَدَّاهُ ابْنُ ابْنِ شَيْبَةَ۔ (یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک آدمی کو حکم دیا کہ لوگوں میں رکعات پڑھا کر دے) اس کی سند بھی مرسل قوی ہے اور اس کی تائید دوسری مرسل موصول روایات سے ہو رہی (کما سنذکر)۔

(۴) حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعب کو تراویح کا امام مقرر فرمایا تھا ان کے بارہ میں مصنف ابن ابی شیبہ میں عبد العزیز بن یفیع کی روایت ہے قال کان ابی بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بالمدينة عشرین رکعة ویوتر بثلاثۃ اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ نے دوسرے صحابہ و تابعین کے آثار بھی پیش فرمائے ہیں مثلاً حضرت علیؓ کا معمول بھی بیس تراویح کا نقل فرمایا ہے اسی طرح حضرت عطاءؓ کا قول نقل فرمایا ہے۔ اذ رکعت الناس وہم یصلون ثلاثۃ و عشرین رکعة بالوتر۔ یعنی میں نے ان لوگوں (صحابہ و تابعین) کو اسی پر کاربند پایا ہے کہ وہ وتر سمیت تین رکعات پڑھا کرتے تھے۔

وجہ استدلال (۱) مذکورہ بالا روایات سے ہمارا استدلال کئی طرح سے ہو سکتا ہے۔ کسی نماز کی رکعات کی تعداد کا تعین سمعی اور غیر مدرک بالرأی مسئلہ ہے کسی نماز کی رکعات کی خاص تعداد اپنے قیاس و رای سے متعین کر کے لوگوں کو اس کا پابند کرنے اور اپنی رای سے سوچی ہوئی تعداد کو رواج دینے کی کوشش کرنے کا کسی اُمتی کو بھی حق حاصل نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ صرف قرآن کریم یا آنحضرت ﷺ سے منقول کسی روایت ہی سے کیا جاسکتا ہے۔ محدثین کا یہ اصول ہے کہ اس قسم کے غیر قیاسی مسائل میں اگر کسی صحابیؓ کا کوئی موقوف اثر ملے تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ یعنی ایسے غیر مدرک بالرأی مسئلہ میں صحابیؓ کی رائے کے بارہ میں یہی کہا جائے گا کہ یہ بات صحابیؓ اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتے۔ نبی کریم ﷺ سے سن کر ہی کہی یا کی ہوگی۔

محدثین کے اسی اصول کے پیش نظر مندرجہ بالا روایات اگرچہ بظاہر موقوفہ معلوم ہوتی ہیں لیکن درحقیقت یہ روایات مرفوع کے حکم میں ہیں۔ یعنی حضرت عمرؓ نے جو بیس رکعات باجماعت کو رواج دیا اور دوسرے تمام صحابہؓ نے بھی اس کو قبول کر لیا کسی نے حضرت عمرؓ کو اس سے روکا نہیں تو اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ ضرور ان کے پیش نظر نبی کریم ﷺ کا کوئی قول یا فعل ہو گا۔ ان حضرات سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ ایسے غیر قیاسی اور خالص سمعی مسئلہ میں اپنی رائے سے کوئی چیز جاری کر دیں۔ اوپر ذکر کردہ محدثین کے اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ حضرات کسی ایک صحابیؓ کے بارہ میں یہ تصور کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ وہ غیر مدرک بالرأی مسئلہ میں اپنی طرف سے کوئی بات کہیں۔

تو حضرت عمرؓ جیسی شخصیت اور ان کے ساتھ دوسرے صحابہ کرام کے بارے میں یہ توقع کیے رکھی جاسکتی ہے۔ اس لئے ان حضرات کا بیس کے عدد کو مجموعی طور پر اپنانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عدد انہوں

نے نبی کریم ﷺ سے ہی لیا ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ سے تراویح اور اس کے متعلق حضرت عمرؓ کے اس انداز کے بارہ میں سوال کیا تو امام صاحب نے فرمایا التراویح سنة مؤكدة ولم يخرجہ عن من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر به إلا عن اصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ علیہ وسلم۔ حاصل یہ کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے یہ آثار موقوفہ مکمل مرفوع ہیں۔

(ب) اگر بالفرض یہ بات تسلیم کر بھی لی جائے کہ یہ آثار حکم المرفوع نہیں ہیں اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ آنحضرت ﷺ سے کوئی صریح مرفوع حدیث اس مسئلہ میں موجود نہیں ہے تب بھی کم از کم ان روایات سے اتنی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے خلیفہ راشد نے اس عدد کو اپنایا ہے اور حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ سے اس کو تبدیل کرنا بھی ثابت نہیں۔ لہذا بیس ترلوین پڑھنا خلفاء راشدین کی سنت اور ان کا طریقہ تو ضرور ہوا۔ اس عدد پر خلفاء راشدین کی موافقت حکمیہ تو کم از کم ضرور ثابت ہو جاتی ہے اور جس طرح آنحضرت ﷺ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی اتباع کا حکم دیا ہے اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا بھی آپ ہی نے حکم دیا ہے۔ چنانچہ مشکوٰۃ ص ۲۹، ۳۰ پر حضرت عرابض بن ساریہ کی طویل حدیث بحوالہ احمد، ابو داؤد، ترمذی ابن ماجہ گذر چکی ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسکوا بها وعضوا علیہا بالنواجز۔ امام ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ اس میں پہلے علیکم کا لفظ بول کر آنحضرت ﷺ نے اپنے خلفاء کی سنت کی اتباع کا حکم دیا، پھر تمسکوا بها فرما کر اس کی تاکید فرمادی۔ پھر عضوا علیہا بالنواجز فرما کر اس کی تاکید در تاکید فرمادی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلفاء راشدین کے طریقہ کی اتباع بھی ضروری ہے۔

(ج) ان روایات سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ بیس رکعت ترلوین پر صحابہ کرام کا اجماع بھی منعقد ہو گیا تھا۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے یہ تعداد مسجد نبوی میں جاری فرمائی تھی اس کا علم اس وقت موجود تمام صحابہ کرام کو بھی ہوا ہوگا۔ لیکن کسی صحابی نے بھی اس پر انکار نہیں کیا بلکہ مسجد نبوی کے علاوہ دوسرے مراکز اسلامیہ میں بھی یہی معمول جاری ہو گیا معلوم ہوا اس وقت موجود تمام صحابہؓ اس عدد پر متفق تھے۔ ان صحابہؓ میں وہ حضرات بھی شامل ہوں گے جنہوں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ چند دن باجماعت ترلوین پڑھی ہوں گی اگر یہ تعداد آنحضرت ﷺ کی تعداد سے مختلف ہوتی تو ان کا انکار ضرور مردی ہوتا۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ کا اکثری معمول تراویح گھر میں

پڑھنے کا تھا اور گھر کی نماز سے انداجِ مہرات ہی زیادہ عفاف ہو سکتی ہیں لیکن ازدواجِ مہرات میں سے کسی نے بھی حضرت نذکرہ بیفام نہیں سمجھایا کہ تم نے جو تعداد اپنا رکھی ہے یہ خلافِ سنت ہے معلوم ہوا ان تمام حضرات کا اس بات پر اتفاق تھا کہ تیس تراویح ہی آنحضرت ﷺ کے مشاؤ کے مطابق ہیں۔

پہلے یہ بات کی جا چکی ہے کہ زمانہ غیر القرون سے امت میں بیس رکعت تراویح پڑھنے

آٹھ تراویح کے دلائل اور ان کے جوابات

کا ہی اکثری معمول چلا آ رہا ہے لیکن آج کل غیر مقلدین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تراویح کی رکعات آٹھ ہیں اس سے زیادہ تراویح ثابت نہیں۔ بعض تو آٹھ سے زائد تراویح کو بدعت بھی کہہ دیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جن حدیثوں سے وہ لوگ عموماً استدلال کیا کرتے ہیں ان کا مختصر جائزہ لے لینا مناسب ہے۔

ان کا سب سے مشہور استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہے جس کی تخریج امام بخاری وغیرہ محدثین نے کی ہے۔ ابوسلمہ بن عبدالرحمن نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا: کیف

پہلی دلیل

كانت صلوة رسول الله في رمضان؟ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ ان میں سے آٹھ رکعتیں تو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔ اس کے بعد تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رمضان میں بھی آپ نے تراویح کی آٹھ رکعات ہی پڑھی ہیں۔

اس حدیث میں آنحضرت ﷺ کی جس نماز کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تذکرہ کر رہی ہیں وہ تراویح نہیں بلکہ تہجد ہے۔ سائل کا مقصد یہ پوچھنا تھا کہ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم

جواب

رمضان میں تہجد کس طرح پڑھتے تھے کیا رمضان میں تہجد کا معمول عام مہینوں کی طرح ہوتا تھا یا ان سے مختلف؟ جواب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتا چاہتی ہیں کہ رمضان میں آپ کے تہجد کے معمول میں کوئی فرق نہیں ہوتا تھا۔ رمضان وغیرہ رمضان دونوں میں تہجد کی عموماً آٹھ رکعات ہی پڑھتے تھے اور رکعتیں عموماً لمبی لمبی ہوتی تھیں۔ اس حدیث میں تہجد مراد ہونے کا ایک قرینہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہ لفظ بھی ہیں ”فی رمضان ولا فی غیرہ“ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں اس نماز کی بات کی جا رہی ہے جو رمضان اور غیر رمضان دونوں میں پڑھی جاتی ہے رمضان کے ساتھ خاص نہیں اور ایسی نماز تہجد ہی ہے۔ تراویح تو ایسی نماز ہے جو رمضان کے ساتھ خاص غیر رمضان میں نہیں پڑھی جاتی۔ حاصل یہ کہ یہاں تہجد کی بات بتانا مقصود ہے تراویح کا اس حدیث میں ذکر ہی نہیں۔

ہم نے جو اس حدیث کا مطلب بیان کیا ہے اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ خود عائشہؓ ہی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی نماز رمضان میں باقی دنوں کی نسبت زیادہ ہوتی تھی مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ کان اذا دخل شہر رمضان شد مینہ رہ شعر لم یأت فراشہ حتی ینسلخ۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ ہی کی دوسری روایت ہے کہ کان اذا دخل رمضان تغیر لونه وکثرت صلاتہ وابتغل فی الدعاء واشفق لو نکل۔ حضرت عائشہؓ کی ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی نماز رمضان المبارک میں عام دنوں سے زیادہ نماز پڑھا کرتے تھے۔ جبکہ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سال کے بارہ مہینوں میں آپ ﷺ کی صلاۃ اللیل ایک جیسی ہوتی تھی۔ دنوں میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ بخاری والی اس حدیث میں حضرت عائشہؓ تہجد کی بات کرنا چاہتی ہیں۔ یعنی آپ کی تہجد رمضان وغیر رمضان میں برابر ہوتی تھی اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی نماز رمضان میں عام دنوں سے زیادہ نماز پڑھتے تھے ان کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس تہجد کے علاوہ بھی نماز پڑھتے تھے وہ تراویح کی نماز ہوتی تھی۔

ہم نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا جو یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس میں تہجد کی کیفیت بتانی مقصود ہے تراویح کی نہیں اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے جس وقت لوگوں کو ایک امام پر جمع کیا اور بیس تراویح کو اجتماعی طور پر رائج کیا تو اس وقت حضرت عائشہؓ بھی مدینہ منورہ میں موجود تھیں۔ علمی مسائل خصوصاً آنحضرت ﷺ کی روایات کے گھر کے معمولات کے بارہ میں صحابہ کرامؓ اور خصوصاً حضرت عمرؓ امہات المؤمنین کی طرف مراجعت کیا کرتے تھے اور ان کی رائے پر اعتماد کیا کرتے تھے۔ بہت سے اختلافی مسائل میں حضرت عائشہؓ کی روایت کی بناء پر حضرت عمرؓ نے ایک جانب کا فیصلہ فرما کر اس کی خلاف ورزی سے منع فرمایا۔ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا ہو گا۔ اگر نہ بھی پوچھا ہوتا تب بھی — حضرت عائشہؓ کا یہ نظریہ ہوتا کہ یہ آٹھ رکعت تراویح کی تھیں تو آپ ﷺ کی تراویح عمرؓ کے نام پیغام بھجواتیں کہ تم جو بیس رکعات کو مجموعی طور پر رائج کر رہے ہو یہ خلاف سنت ہے۔ حضرت عائشہؓ یہ جانتی تھیں کہ سب صحابہؓ کی خاموشی اس عدد کے اجماع کا درجہ حاصل کر جانے کی پھر آپ خاموش رہیں یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ یہ سمجھتی تھیں کہ آنحضرت ﷺ کی یہ آٹھ رکعات تہجد کی تھیں تراویح کی نہیں تھیں۔

دوسری دلیل عن جابر بن عبد اللہ أنه علیہ السلام قام بھم فی رمضان فصلى ثمان رکعات وأوتس رواہ ابن حبان فی صحیحہ (اعلاء السنن ج ۲، ۴) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی تراویح کی آٹھ رکعات کی جماعت کرائی ہے۔

جواب

اس حدیث میں حضرت جابرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی کل تعداد بیان کرنا مقصود نہیں صرف ان رکعات کی تعداد بیان کرنا مقصود ہے جن کی آپ نے جماعت کرائی ہے یعنی آٹھ رکعات کی آپ نے جماعت کرائی ہے پوری تراویح کی کئی قسم سے جماعت نہیں کرائی۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بقیہ رکعات گھر میں اکیلے پڑھی ہیں اس کی نفی نہ حضرت جابرؓ نے کی ہے نہ ہی کسی اور صحابیؓ نے بلکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تصریح کر دی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعت پڑھا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور ام المؤمنین حضرت میمونہ کے بھانجے ہیں اس لئے آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر کا عمومی معمول بھی نقل فرمادیا حضرت جابرؓ نے صرف ان رکعات کے ذکر پر اکتفاء فرمایا جن کی آپ نے ایک دن جماعت کرائی ہے۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی کل رکعات آٹھ ہوتیں تو تمام صحابہؓ کو ام اسی عدد پر متفق ہوتے بیس پر متفق نہ ہوتے۔ آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معمول اور آپ کی سنت کو جاننے والا صحابہؓ سے زیادہ کون ہو سکتا ہے۔

تیسری دلیل

موطا امام مالک میں سائب بن یزید کی روایت ہے۔ مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید أنه قال اُمر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وجمعا الداری أن یقوما للناس باحدی عشر رکعة الخ۔ یہ روایت صاحب شکوۃ نے بھی فصل ثالث میں نقل کی ہے۔ اس حدیث میں سخت اضطراب ہے۔ اس حدیث کے راوی محمد بن یوسف کے کئی شاگرد ہیں ان کے یہ شاگرد اس حدیث کو مختلف انداز سے نقل کرتے ہیں بعض تو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے تیرہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نے اکیس رکعات نقل کی ہیں۔ کسی روایت میں اس طرح کا اضطراب اس سے استدلال میں قانع ہوتا ہے۔

جوابات

(۱) اس حدیث میں سخت اضطراب ہے۔ اس حدیث کے راوی محمد بن یوسف کے کئی شاگرد ہیں ان کے یہ شاگرد اس حدیث کو مختلف انداز سے نقل کرتے ہیں بعض تو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے تیرہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نے اکیس رکعات نقل کی ہیں۔ کسی روایت میں اس طرح کا اضطراب اس سے استدلال میں قانع ہوتا ہے۔

(۲) یہ روایت ان روایات کی کثیرہ کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس تراویح ہی پڑھی جاتی تھیں۔ زیر بحث روایت محمد بن یوسف، سائب بن یزید سے نقل کر رہے ہیں۔ محمد بن یوسف کے علاوہ سائب بن یزید کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ اور عمارت بن عبدالرحمن بیس رکعات نقل کر رہے ہیں اور پھر یزید بن رومان وغیرہ کی روایات بھی بیس رکعات ہی بتلا رہی ہیں۔ مدینہ منورہ میں تعامل بھی بیس کم کا کبھی نہیں رہا اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بیس ہی کا حکم دیا تھا۔ غرضیکہ محمد بن یوسف والی یہ

۱۔ تفصیل اضطراب دیکھئے فتح الباری ص ۲۵۳ ج ۲۔ ۲۔ کما ذکرنا فی اللائل

۳۔ قالہ ابن عبدالبر کنزانی عمدة القاری ص ۱۲۴ ج ۱۱۔

روایت مضطرب ہونے کے علاوہ اس کے بعض طرق (جن سے خصم کا استدلال ہے) دوسری روایات صحیحہ اور تعامل کے معارضہ سے اس لئے ترجیح اپنی روایات صحیحہ کو ہونی چاہیئے جن کی تائید تعامل سے بھی ہو رہی ہے۔

(۳) اگر علی سبیل التanzil اس گیارہ رکعات والی روایت کو صحیح اور دوسری روایات کے برابر تسلیم کر لیا جائے تو ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ یہ دو روایتیں دو مختلف زمانوں پر محمول ہیں۔ پہلے حضرت عمرؓ نے آٹھ کا حکم دیا ہوگا پھر بعد میں بیس کا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک دن گیارہ رکعات کی جماعت کرائی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے پہلے گیارہ رکعات مع وتر کا حکم دیا ہو۔ پھر ازدواج مطہرات، ابن عباسؓ یا کسی اور ذریعہ سے یہ بات معلوم ہوئی ہو کہ آنحضرت ﷺ نے ان آٹھ رکعات پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اکیلے بیس رکعات پوری کی ہیں۔ اور آپ کا اکثری معمول بھی یہی تھا اس لئے حضرت عمرؓ نے بعد میں بیس کا حکم دے دیا ہو اور اسی پر پھر صحابہؓ کا اجماع ہو گیا ہو۔

فصل الثالث

قال عمر بن الخطاب البدعة هذه۔ یہاں بدعت سے اس کا لغوی معنی بُرائی ہے۔ بدعت کی دو قسمیں ہیں ایک بدعت لغویہ دوسری بدعت شرعیہ، لغوی اعتبار سے ہر وہ چیز بدعت ہے جس کا پہلے وجود نہ ہو اور شرعی اصطلاح میں بدعت اس کو کہتے ہیں جس کا پہلے وجود شرعی نہ ہو یعنی دلائل شرعیہ میں سے کسی دلیل سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔ (اس کی کچھ وضاحت باب الاعتقاد بالکتاب والسنتہ میں ہو چکی ہے) بدعت لغویہ بدعت شرعیہ سے اہم ہے۔ بدعت شرعیہ ہمیشہ مذموم ہی ہوتی ہے۔ اس کی کوئی قسم حسن نہیں۔ بدعت لغویہ کا ہمیشہ مذموم ہونا ضروری نہیں بعض اوقات اس میں کسی دمر سے حسن بھی آجاتا ہے (جبکہ اس پر بدعت شرعیہ کی تعریف صادق نہ آ رہی ہو) جن حضرات نے بدعت لغویہ کی تقسیم کی ہے حسنہ اور میئہ کی طرف یا واجب، مندوب، محرم، مکروہ اور مباح وغیرہ کی طرف ان کا مقصد بدعت لغویہ کی تقسیم کرنا ہے۔

مثلاً ایک چیز پر دوام نبی کریم ﷺ نے نہ کیا ہو لیکن دوسرے دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آنحضرت ﷺ کا اصل منشاء اس فعل پر دوام و مواظبت کا ہی تھا کسی عذر کی وجہ سے آپ مواظبت نہیں کر سکے ایسے فعل کی اگر باندی شروع کر دی جائے تو یہ باندی شرعی اعتبار سے تو بدعت نہیں کیونکہ دلیل شرعی سے ثابت ہے لیکن لغوی معنی کے اعتبار سے یہ بدعت ہوگی کیونکہ اس کا وجود حسی پہلے نہیں تھا اب ہوا یہ بدعت لغویہ حسنہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ نے تراویح کی اس ہیئت کو اور جماعت کے اہتمام کو جو بدعت کہا ہے وہ اسی لغوی اعتبار سے کہا ہے بدعت شرعیہ کو حضرت عمرؓ نے ”لعمت“ کس طرح کہہ سکتے ہیں۔

کنز العمال میں حضرت کا یہ ارشاد ان لفظوں میں بھی نقل کیا گیا ہے۔ لکن کانت هذه البدعة لنعمت البدعة
والتي تامة عن افضل من التي تقومون اليها بها دون "التي" اپنے صلہ سے مکر صفت کا موصوف
محذوف ہے۔ اس صفت کا موصوف کیا ہے اس میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس کا موصوف "الصلوة"
محذوف ہو۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ وہ نماز جس سے تم سو جانے کی وجہ سے رہ جاتے ہو اس نماز سے بھی افضل ہے جس کو
تم ادا کرتے ہو یعنی ایک نماز تو وہ ہے جو تم ادا کرنا شروع کرنا چاہتے ہو یعنی تراویح۔ دوسری نماز وہ ہے جو نیند
کی وجہ سے بعض سے کمی فوت ہو جاتی ہے۔ یعنی تہجد۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ یہ دوسری نماز پہلی سے بھی افضل
ہے اس لئے اس میں سستی نہ کیا کرو۔ اس مطلب کے مطابق حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے تراویح اور تہجد کی مغایرت
پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس صفت کا موصوف "الساعة" محذوف ہو۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ "الساعة التي
تامة عن افضل من الساعة التي تقومون اليها یعنی جس وقت اور گھڑی میں تم سوئے ہوئے ہوتے ہو
اس گھڑی سے افضل ہے جس میں نماز تراویح ادا کر رہے ہوتے ہو۔ اخیر شب کی فضیلت بتانی جا رہی ہے ادا
شب پر۔ فضیلت بتانے کے دو مقصد ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ حضرت عمرؓ ان حضرات کو آخر شب میں تراویح پڑھنے کی ترغیب
دے رہے ہیں۔ اب حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ان روایات کے (بلا ہر) خلاف ہوگا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تراویح کی جماعت ادا کرنا شروع کرنا چاہی۔ دوسرا احتمال اس دوسری تقدیر پر یہ ہے کہ حضرت
عمرؓ کے آخری حصہ کی فضیلت بتانا کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح تم لوگ ادا کرنا شروع کرنا چاہتے ہو
اس طرح آخر شب کی نماز یعنی تہجد میں بھی سستی نہ کیا کرو۔ کیونکہ وہ وقت بڑا فضیلت و برکت
والا ہے۔ اب حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کسی دوسری روایت سے معارض نہیں ہوگا۔

حضرت منگو ہی قدس سرہ نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا حاصل اس طرح سے بیان کیا ہے۔
”چونکہ یہ لوگ تراویح کو پڑھ کر تہجد کو نہیں اٹھتے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان کو رغبت تہجد پڑھنے کی
بھی دلائی کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہیے۔ لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر میں تہجد ادا کریں، ورنہ
اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھیں کہ فضیلت بھی حاصل ہو جاوے اور آخر وقت کی تراویح
سے تہجد بھی حاصل ہو جائے کہ ابتداً اعلیٰ صلوٰتین دونوں نمازوں کا ثواب ملتا ہے اور اس سے فضیلت
وقت بھی معلوم ہو گئی۔“

۱۔ کنز العمال ص ۲۸۲ ج ۴ (کذا فی معارف السنن) ۲۔ دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ۔ ۳۔ فتاویٰ رشیدیہ مع
تالیفات رشیدیہ ص ۲۱۲ حضرت منگو ہی کی اس تقریر کے مطابق اگر یہ تسلیم کر لیا جائے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

باب صلوٰۃ الضحیٰ

اس باب میں صاحب مشکوٰۃ چاشت کی نماز کے بارہ میں احادیث پیش کریں گے۔ ان احادیث کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے چند امور فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

ف احادیث صحیحہ کثیرہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چاشت کی نماز پڑھنا ثابت ہے اسی طرح بیت سی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کی ترغیب دی ہے ان میں سے چند احادیث صاحب مشکوٰۃ نے اس باب میں پیش کر دی ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں صلوٰۃ الضحیٰ کے ثبوت کی احادیث کی کثرت پیش نظر ابن جریر طبری نے یہ کہا ہے صلوٰۃ الضحیٰ کی احادیث معنی متواتر ہیں۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چاشت کی نماز نقل کرنے والے صحابہ کی تعداد تقریباً بیس ہے۔ حافظ عینی نے عمدۃ القاری میں تقریباً تین سو ایسے صحابہ کی احادیث کی تخریج کی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً چاشت کی نماز نقل کر رہے ہیں۔ حاصل یہ کہ صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت احادیث صحیحہ کثیرہ تواترہ یا کالمترافہ ثابت ہے اس کے انکار کی گنجائش نہیں۔

ف نماز چاشت کی حیثیت کیا ہے اس میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ میں سے اکثر حضرات کے نزدیک مندوب و مستحب ہے۔ اکثر شافعیہ کے نزدیک سنت ہے حتیٰ کہ بعض نے اسے سنن راتبہ میں سے شمار کیا ہے۔ امام احمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ موافقت کے بغیر مستحب ہے موافقت کرنا مستحب نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ نماز چاشت کی نفس مشروعیت پر متفق ہیں۔

ف بعض سلف سے صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت کا انکار بھی ثابت ہے۔ جن میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے حضرات بھی شامل ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت صاحب مشکوٰۃ نے بھی اس باب کے آخر میں پیش کر دی ہے۔ ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ چاشت کی نماز پڑھتے ہیں؟

بقیہ :- کہ حضرت عمرؓ یہاں آخر وقت میں تراویح کی ترغیب دینا چاہتے ہیں (جیسا کہ بعض شارحین نے لکھا ہے) تو یہ ترغیب صرف ان لوگوں کے لئے ہوگی جن کی دیر سے سونے کی وجہ سے تہجد فوت ہو جاتی ہو۔

۱۔ کذا فی اشعۃ اللغات ص ۵۵۰ ج ۱۔ ۲۔ کذا فی اعلال السنن ص ۲۷ ج ۲۔

۳۔ ان احادیث کی تفصیل دیکھئے عمدۃ القاری ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ج ۲ (باب صلوٰۃ الضحیٰ فی السفر)

۴۔ مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۶۷ ج ۲۔

فرمایا نہیں! پھر پوچھا کیا حضرت عمرؓ پڑھا کرتے تھے فرمایا نہیں؟ پھر حضرت ابو بکرؓ کے بارہ میں سوال کیا تو بھی ابن عمرؓ نے نفی میں جواب دیا۔

وسلم کے بارہ میں پوچھا کہ وہ پڑھا کرتے تھے یا نہیں؟ تو آپ نے جواب دیا ”لا اخالہ“ اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اس نماز کی مشروعیت و استحباب امارتِ مسجدِ کثیرہ سے ثابت ہے اُس لئے ان حضرات کے اقوال کی مناسب توجیہ کرنے کی ضرورت ہے۔ علماء نے ان اقوال کی توجیہات کی ہیں۔ بہتر توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصد مطلق مشروعیت کا انکار نہیں بلکہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ یہ نماز لازم اور ضروری سمجھ کر پڑھنا یا مسجد وغیرہ میں جماعت کے ساتھ پڑھنا خلافِ سنت ہے۔ اور غیر ثابت ہے نفسِ مشروعیت کو یہ حضرات بھی مانتے ہیں۔ اس کا فرینہ یہ ہے کہ ابن ابی شیبہؒ نے مسروق سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ صبح تلاوت وغیرہ میں مشغول ہو جاتے جب ابن مسعودؓ اٹھ کر چلے جاتے تو بعض لوگ وہیں بیٹھے رہتے اور تھوڑی دیر کے بعد وہیں مسجد ہی میں اجتماعی طور پر چاشت کی نماز پڑھتے ابن مسعودؓ کو اس بات کا علم ہوا آپ نے اس پر انکار فرمایا اور اس کے بعد فرمایا ان کستم لا بدفاع علیٰ نفی بیوتکم۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے جو آنحضرت ﷺ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے نماز چاشت پڑھنے کی نفی کی ہے تو اس سے بھی ان کا مقصد صرف مدامت و مواظبت کی نفی کرنا ہے کہ میرے خیال میں آنحضرت ﷺ حضرت عائشہؓ و سلمؓ نے اس پر مواظبت نہیں کی ہے ایسے ہی حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ نے بھی اس پر مواظبت نہیں کی۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے بھی متفق علیہ روایت ہے۔ ما رأیت رسول اللہ ﷺ علیہ السلام یسبح سبحۃ الضحیٰ وانی لا سمعھا حالانکہ روایاتِ صحیحہ کے مطابق حضرت عائشہؓ خود ہی آنحضرت ﷺ کا صلوٰۃ الضحیٰ پڑھنا نقل کر رہی ہیں۔ اور اس حدیث میں خود فرما رہی ہیں کہ میں یہ نماز پڑھتی ہوں حضرت عائشہؓ کے اس قول کی توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مواظبت و دواماً یہ نماز نہیں پڑھی۔

فائدہ ۲ سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے چاشت کی نماز پڑھی تو ہے لیکن اس پر مواظبت نہیں کی۔ اس باب کی فصل ثالث میں حضرت ابوسعیدؓ کی مریخ روایت بھی آ رہی ہے۔ کان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعھا و یدعما حتی نقول لا یصلیھا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے اس پر مواظبت نہیں فرمائی۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ امت کے لئے بہتر طریقہ کونسا ہے۔ مواظبت اور پابندی کے ساتھ پڑھنا یا ناغہ کر کے پڑھنا۔ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ بغیر مواظبت کے پڑھنا اولیٰ ہے۔ ان حضرات نے حضرت ابوسعید کی مذکورہ روایت سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ آنحضرت ﷺ نے مواظبت نہیں فرمائی اس لئے ہمارے لئے بھی اولیٰ یہی ہے کہ مواظبت نہ کی جائے۔ لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ مواظبت کرنا اولیٰ ہے ایک تو اس لئے کہ احادیث میں اس عمل کو واجب الأعمال کہا گیا ہے جس کو پابندی سے نبھایا جائے (احب الأعمال إلى الله مادوام عليه مثابه وإن قل عمدة القاری منہاج ج ۴) دوسرے آنحضرت ﷺ نے اس نماز پر مداومت کی خصوصیت کے ساتھ ترغیب دی ہے مثلاً فصل ثالث کے شروع میں حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث ہے من حافظ علی شفعة المضحی غفرت له ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر رواه احمد والترمذی وابن ماجہ یعنی جو شخص چاشت کے دو گانہ کی پابندی کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے خواہ وہ سمندر کی جھاگ کے برابر کیوں نہ ہوں۔ اسی طرح صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابوہریرہ ہی کی مرفوع حدیث ہے ”لا یحافظ علی صلاۃ الضحیٰ إلا اواب“۔ ان قولی روایات میں اس نماز کی پابندی اور مواظبت ہی کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ اس پر مواظبت نہیں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک خاص عذر کی وجہ سے مواظبت کو ترک کیا ہے۔ وہ عذر یہ ہے کہ مواظبت کی صورت میں خدمتہ تھا کہ کہیں اس نماز کو واجب یا سنت مؤکدہ نہ سمجھ لیا جائے۔ اور عام اُمتی کے بارے میں یہ نذر موجود نہیں ہے اس لئے کہ ان کی مواظبت احکام میں مؤثر نہیں۔ ان کے لئے یہی نسب ہے کہ یہ عمل خیر پابندی سے کریں۔

ف چاشت کی نماز کی کتنی رکعات پڑھنی چاہئیں۔ اس میں آنحضرت ﷺ سے مختلف عدد ثابت ہیں۔ دو، چار، چھ، آٹھ، دس اور بارہ رکعتیں آنحضرت ﷺ سے ثابت ہیں۔ اپنی فرصت و ہمت کے مطابق جس عدد کو بھی اپنالے سنت ادا ہو جائے گی۔

ف صبح کو طلوع آفتاب سے لے کر نصف النہر تک دو نمازوں کا تذکرہ کتب حدیث میں آیا ہے۔ ایک وہ نماز جو آفتاب کے مکمل طور پر طلوع ہو جانے کے جلدی بعد ہی پڑھ لی جاتی ہے۔ دوسری وہ جو گرمی میں ذرا شدت آجانے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ پہلی کو صلوٰۃ اشراق اور دوسری کو صلوٰۃ ضحیٰ کہا جاتا ہے۔ ان ناموں کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ صلوٰۃ اشراق اور صلوٰۃ ضحیٰ ایک ہی نماز کے دو نام ہیں یا دو الگ الگ

نمازیں ہیں۔ اکثر محدثین فقہار کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی نماز کے نام ہیں فرق صرف اعتباری ہے اگر یہ نماز طلوع آفتاب کے بعد پڑھ لی جائے تو یہ صلوٰۃ اشراق ہے اور اگر ٹھہر کر پڑھی جائے تو یہ نماز صلوٰۃ الضحیٰ بن جاتی ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک یہ دو نمازیں الگ الگ ہیں۔ حافظ سیوطی اور شیخ علی متقی صاحب کنز العمال کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے۔ امام دارمی کے انداز سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے اپنی سنن میں پہلے باب قائم کیا ہے ”باب فی اربع رکعات فی اول النہار“ اس کے بعد دوسرا عنوان قائم کیا ہے ”باب صلوٰۃ الضحیٰ“ اکثر صوفیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں اس بات کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً:

- ① بعض احادیث میں اس نماز کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے صلوٰۃ الاذوا بین حین تر مضم الفصل - (میساکہ فضل اذل کی آخری حدیث بحوالہ مسلم میں ہے) یعنی صلوٰۃ الضحیٰ (جس کا دوسرا نام صلوٰۃ الاذوا بین بھی ہے) اس وقت پڑھی جاتی ہے جبکہ گرمی کی وجہ سے زمین اتنی گرم ہو جائے کہ اونٹ کے پنجوں کے پاؤں جلنے لگ جائیں یعنی خوب دن چڑھنے کے بعد یہ نماز پڑھنی چاہیئے۔ اور راوی حدیث حضرت زید بن ارقم نے اس سے پہلے بعض لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ لیا تو اس کو خلاف ادلی قرار دیا۔ دوسری طرف بعض احادیث میں سورج طلوع ہونے کے بعد ہی نماز پڑھنے کی ترغیب آرہی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں دو نمازیں الگ الگ ہیں۔ ایک نماز وہ ہے جو سورج طلوع ہو چکنے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ اور دوسری وہ ہے جس کا وقت ذرا گرمی میں شدت آنے پر شروع ہوتا ہے۔
- ② سنن نسائی میں روایت ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر فرض نمازوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کان اذا کانت الشمس من ہما کھیا تھا من ہما کھیا تھا عند العصر صلی رکعتین فاذا کانت من ہما کھیا تھا من ہما کھیا عند الظهر صلی اربعاً واصلی قبل الظهر اربعاً الخ۔ نسائی ہی کی دوسری روایت کے لفظ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حین ترتفع الشمس رکعتین وقبل نصف النہار اربع رکعات يجعل التسليم في آخرها الخ۔ ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ آنحضرت

ﷺ سنن الدارمی ص ۲۷۸ (طبع ثلث ان) ﷺ مثلاً حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ حدیث مرفوعہ قدسی عن رسول اللہ ﷺ عن اللہ تبارک وتعالیٰ اَنَّهُ قَالَ يَا اِبْنِ اٰدَمَ الْاَتْعَبْنِي مِنْ اَرْبَعِ رَكَعَاتٍ مِنْ اَوَّلِ النَّهَارِ الْفَلَکُ آخِرُهُ رَوَاهُ اَحْمَدُ وَرِجَالُهُ كُلُّهُمْ ثِقَاتٌ (کذا فی اعلام السنن ص ۲۴ ج ۱) ایسے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ من صلی الصبح فی جماعة ثم قعد یدکر اللہ حتی تطلع الشمس ثم صلی رکعتین کانت لہ کأجر حجة وعمره الخ اس پر تفصیلی کلام دیکھئے اعلام السنن ص ۲۶۰ ۲۵ ج ۱، ﷺ سنن نسائی ص ۱۳۹ ج ۱۔

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طُلُوبِ آفَاقٍ اور نصف النہار کے درمیان دو نمازیں پڑھا کرتے تھے۔ ایک طلوع آفاب کے بعد دوسری نصف النہار سے پہلے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں۔

عن نید بن ارقم أنه رأى قوماً يصلون من الغنحى فقال لقد علموا العمل ۱۱۹۔

حین ترخص الفضال۔ فضالے فیصل کی جمع ہے ادنیٰ کا وہ بچہ جس کو اپنی ماں سے جدا کر دیا گیا ہو۔ رمض کا معنی ہے سورج کی گرمی کی وجہ سے کسی چیز کا گرم ہو جانا۔ الفضال سے پہلے یہاں مضاف محذوف ہے۔ یعنی میں ترخص خفاف الفضال۔ جس وقت سورج کی گرمی کی وجہ سے ادنیٰ کے بچوں کے پاؤں جلنے لگیں۔ یعنی یہ نماز اس وقت پڑھنی چاہیئے جب سورج خوب بلند ہو جائے۔ بعض احناف نے اس کی تحدید ربع النہار سے بھی کی ہے۔

باب التطوع

اس باب میں صاحب مشکوٰۃ نے مندرجہ ذیل نفل نمازوں کا تذکرہ کیا ہے۔ (۱) تحیۃ الوضوء (۲) صلوٰۃ الاستخارہ (۳) صلوٰۃ التوبۃ (۴) صلوٰۃ الحاجۃ (۵) صلوٰۃ التسبیح۔ اس کے بعد مطلق نفل نماز کی فضیلت میں دو حدیثیں پیش کی ہیں۔

عن جابر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور ۱۲۰۔

اس حدیث میں صلوٰۃ الاستخارہ کا ذکر ہے۔ نماز استخارہ کے متعلق چند امور کی مختصر اوصاف مذکور دینا مناسب ہے۔

امراؤل کسی اہم مباح کام کے کرنے سے پہلے دو امر مستحب ہیں ایک استشارہ دوسرا استخارہ۔ استشارہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اہم قدم اٹھانے سے پہلے کسی ایسے شخص سے مشورہ کر لیا جائے جو دیانتدار اور خیر خواہ بھی ہو اور متعلقہ معاملہ کو سمجھتا بھی ہو اور استخارہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت نفل پڑھ کے یہ دعا کر لی جائے کہ حق تعالیٰ صبح جانب قدم اٹھانے کی توفیق عطا فرمائیں اور جس کام میں نے ارادہ کیا ہے اگر اس میں میرا کوئی دنیوی یا اخروی نقصان ہو تو مجھ اس سے بچالیں۔

امرثانی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ نے استخارہ کی حکمت پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔ حضرت شاہ جہان نے یہ بھی فرمایا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کو جب کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں تردد

ہوتا تھا تو ایک جانب کو متعین کرنے کے لئے مختلف جاہلانہ طریقوں سے کام لیتے تھے ان میں سے ایک اہم طریقہ استقسام بالاذلام کا بھی تھا یعنی تیردوں کے ذریعے سے اس کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرتے تھے۔ اس کی بھی مختلف صورتیں ہوتی تھیں۔ اسلام نے ان تمام صورتوں سے منع کر دیا اور اس کے بدلہ میں مسلمانوں کو صلوة الاستخارہ کا طریقہ عنایت فرمایا۔ اس میں بندہ ان مشرکانہ اور جاہلانہ طریقوں کو اپنانے کی بجائے براہ راست اس قادر مطلق اور علام الغیوب ذات کی بارگاہ میں یہ عرض کرتا ہے کہ اے اللہ میرا علم بھی ناقص اور میری قدرت بھی ناقص اس لئے نہ تو میں خود اپنی بھلائی کا فیصلہ کر سکتا ہوں اور نہ ہی اس کو ٹلی جاہل پہنا سکتا ہوں لیکن آپ کا علم بھی کامل ہے اور قدرت بھی کامل ہے اس لئے آپ کو میری بھلائی خوب معلوم بھی ہے اور اس کو پورا کرنے پر آپ قادر بھی ہیں اس لئے آپ کے علم میں اگر یہ معاملہ میری دنیا و آخرت کے لئے مفید ہے تو یہی میرے مقدر کر دیجئے اور اس کو بسہولت پورا فرما دیجئے اور اگر یہ معاملہ آپ کے کامل علم میں میرے لئے مضر ہے تو آپ خود ہی میری توجہ اس سے پھیر دیجئے اور میرے لئے وہ راستہ مقدر کیجئے جس میں میرے لئے خیر ہو۔ ظاہر ہے کہ جب بندہ اپنے خالق کے سامنے عاجزانہ انداز میں یہ درخواست کرے گا تو وہ اس کی ضرورت نہائی فرمائیں گے اور اس کام کے دینی یا دنیوی نقصانات سے محفوظ رکھیں گے اس کا یہ کام بھی درست ہو جائے گا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا تعلق اپنے مولیٰ کے ساتھ پہلے سے زیادہ مضبوط ہو جائے گا۔ اس کے برعکس دوسرے جاہلانہ طریقوں میں بھلائی کی بھی کوئی توقع نہیں ہوتی اس لئے ان طریقوں میں انسان ایسی چیزوں سے راہنمائی طلب کرتا ہے جو علم و قدرت میں اس سے بھی کم تر ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ طریقہ بندے کو اپنے مالک حقیقی سے بھی دور کر دیتے ہیں۔

امثالی استخارہ کن امور میں کرنا چاہیئے؟ استخارہ صرف مباهات یا داجبات غیر موقتہ میں کرنا چاہیئے داجبات موقتہ یا مندوبات میں استخارہ کی ضرورت نہیں بلکہ بغیر استخارہ کے ہی ان کو کر لینا چاہیئے ایسے بے محرمات یا مکروہات میں بھی استخارہ نہیں کرنا چاہیئے بلکہ بغیر استخارہ کے ہی ان کاموں سے بچنا چاہیئے۔ اس لئے کہ داجبات و مندوبات کا نافع ہونا اور محرمات مکروہات کا ضار ہونا پہلے ہی معلوم ہے۔

امثالث استخارہ کا طریقہ حدیث میں واضح طور پر بیان کر دیا گیا یعنی در رکعت نفل پڑھ کر دعاء استخارہ پڑھ لے۔ صرف اتنا کر لینے سے استخارہ کی کثرت ادا ہو جائے گی سونا وغیرہ ادا سنت کے لئے ضروری نہیں۔ البتہ مشائخ نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ لکھا ہے کہ یہ دعاء پڑھنے کے بعد کچھ دیر لیٹ بھی جانا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں کوئی خواب وغیرہ نظر آنے کا بھی کوئی وعدہ نہیں ہے بعض اوقات اس دعاء کی قبولیت

کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ اس کام کے کرنے یا چھوڑنے کا شدید داعیہ دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ یا اسباب و حالات ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ اگر وہ کام مفید ہو تو استخارہ کرنے والا اس کو کر ہی لیتا ہے اور اگر ضرر ہو تو یہ شخص وہ کام کر ہی نہیں پاتا۔ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو بعض اوقات خواب میں بھی اس کا مفید یا مضر ہونا دکھلا دیتے ہیں یا ایسی علامات دکھلا دیتے ہیں جن سے ایک جانب کار حجام ہو جاتا ہے۔ لیکن ہر شخص کیلئے یا ہر وقت میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔

امراۃ اگر استخارہ کے بعد بھی اس امر میں تحیر و تردد ختم نہ ہو تو بار بار استخارہ کرنا چاہیئے۔ بعض نے سات مرتبہ تک استخارہ کرنا لکھا ہے۔ بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

امرفاس اصل سنت استخارہ تو وہی ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس کے علاوہ بعض مشائخ نے اپنے تجربات سے اس کے کچھ اور آداب بھی بتائے ہیں اور دعائیں اور طریقے بھی لکھے ہیں ان میں سے بعض تجربے مفید بھی ثابت ہوئے ہیں۔ ان کو سنت تو نہیں سمجھنا چاہیئے بغیر اعتقاد کسبت کے علیات کے درجہ میں ان کو کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال للعباس بن عبد المطلب الخ
صلوۃ التسبیح اس حدیث میں صلوۃ التسبیح کی فضیلت اور اس کا طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔ حضرت بنوریؒ نے سیوطیؒ کی ”اللائی المصنوعہ“ کے حوالہ سے لکھا ہے یہ حدیث دس سے زائد صحابہؓ سے منقول ہے۔ ان میں سے زیادہ مشہور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جو صاحب کواۃ نے یہاں نقل کی ہے بعض محدثین نے اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے حتیٰ کہ حافظ ابن جوزی وغیرہ نے اسے موضوع تک کہہ دیا ہے لیکن ابن جوزی کا یہ فیصلہ تشدد ہے۔ یہ حدیث قابل استدلال ہے۔ بہت سے محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے۔ حدیث ابن عباسؓ اور دوسری حدیثیں بذات خود کم از کم درجہ حسن تک پہنچ جاتی ہیں۔ پھر تعدد طرق سے اس میں مزید ثبوت آجاتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ امت کا تعامل بھی مل جائے تو اس کے رد کرنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ صلوات امت میں اس نماز کا معمول رہا ہے۔ بعض تابعین سے بھی اس کا پڑھنا منقول ہے۔ محدثین میں سے حضرت عبداللہ بن مبارک نمایاں شخصیت ہیں۔ جن کا یہ نماز پڑھنے کا معمول تھا۔ امام حاکم اپنی ”المستدرک“ میں صلوۃ التسبیح کے متعلق حضرت ابن عمرؓ کی حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں۔ هذا اسناد صحیح لا غبار علیہ و مما یستدل بہ علی صحۃ هذا الحدیث

استعمال الأئمة من اتباع التابعين إلى عصرنا هذا آياه وهو اطلبتمو عليه وتعليمهم الناس منهم عبد الله بن المبارك رحمه الله عليه. یاد رہے کہ اس حدیث کی تصحیح پر ذہبی نے موافقت کی ہے۔

صلوۃ التسبیح کی چار رکعتیں ہوتی ہیں ہر رکعت میں پچتر مرتبہ تسبیح پڑھی جاتی ہے۔ ہر رکعت میں یہ تعداد پوری کرنے کے دو طریقے ہیں ایک وہی جو اس حدیث میں مذکور ہے یعنی قیام میں قرأت کے بعد پندرہ مرتبہ اس کے بعد رکوع، قمر، دو نفل سجدے اور جلسہ میں سے ہر ایک میں دس دس مرتبہ دوسرے سجدہ کے بعد جلسہ استراحت میں بھی دس مرتبہ۔ اس طریقہ میں جلسہ استراحت لازم آتا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قیام میں پندرہ کی بجائے پچیس مرتبہ تسبیح پڑھ لے۔ پندرہ مرتبہ ثناء کے بعد اور دس مرتبہ قرأت کے بعد۔ دوسرے سجدے کے بعد پڑھنے کی ضرورت نہیں پڑھے گی۔ یہ طریقہ حضرت عبداللہ بن المبارک سے منقول ہے۔ اس میں جلسہ استراحت لازم نہیں آتا۔ اس لئے بعض اخاف نے اس کو ترجیح دی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے پہلے طریقہ ہی کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس نماز کی شان دوسری نمازوں سے مختلف ہے۔ اس لئے اس میں جلسہ استراحت پر کوئی اشکال نہیں حاوی قدسی، علیہ اور بحر میں صرف پہلے طریقہ ہی کو ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کبھی پہلے طریقہ کے مطابق پڑھ لینی چاہیئے کبھی دوسرے کے مطابق پڑھ لے۔

باب فی صلوۃ السفر

سفر میں چار رکعت والی نماز کی صرف دو رکعتیں پڑھنا، اقتصار، تقصیر اور قصر کہلاتا ہے۔ تیسری لغت افصح ہے۔ قرآن کریم میں بھی اس کو مجرد ہی استعمال کیا گیا ہے۔

اس بات پر تمام علماء اور ائمہ کا اتفاق ہے کہ سفر شرعی میں چار رکعت والی نماز میں قصر **قصر کی حیثیت** مشرعی ہے۔ خواہ امن کی حالت ہو یا خوف کی۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ قصر کی حیثیت کیا ہے۔ اس اختلاف کی تعبیر لوں بھی کر دی جاتی ہے کہ آیا قصر کی یہ رخصت، رخصت اسقاط ہے یا رخصت ترقیہ؟ اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

① امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ رخصت رخصت اسقاط ہے۔ یعنی سفر میں اصل فرض ہی چار کی جگہ دو رکعتیں

ہیں اس لئے قصر واجب ہے اتمام جائز نہیں۔ امام مالک اور احمد کی بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ اہل علم کا مذہب بھی یہی ہے۔

- (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں۔ ان کے نزدیک یہ رخصت، رخصت ترفیہ ہے۔
 (۳) امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا ایک ایک قول یہ بھی ہے کہ قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں۔ لیکن قصر افضل اور ادنیٰ ہے۔

حنفیہ کے اس مسئلہ میں کافی دلائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر و حضرت عمرؓ کا سفر کے موقع پر کہیں اتمام کرنا ثابت نہیں۔ اگر اتمام جائز ہوتا تو کم از کم زندگی میں ایک مرتبہ ضرور بیان جواز کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتمام فرماتے۔

(۲) اس باب کی تیسری حدیث بحوالہ مسلم حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصر کے متعلق سوال کیا کہ آپتے قصر یہ تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صرف حالت خوف میں ہونا چاہیئے اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقۃ۔ اس میں ازل تو قصر کو تو حق تعالیٰ کی طرف سے صدقہ و عطیہ کہا گیا ہے حق تعالیٰ کا صدقہ مسترد کرنا سخت توہین ہے اس سے معلوم ہوا کہ قصر واجب ہے پھر صیغہ امر کے ساتھ صدقہ قبول کرنے کا حکم دیا۔ امر کا اصل مقتضا وجوب ہے معلوم ہوا قصر واجب ہے۔
 (۳) فصل ثالث میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آرہی ہے بحوالہ شیخین۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اصل میں نمازوں کی فرضیت دو دو رکعت ہوئی تھی۔

پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو حضرت ابی بن کعبؓ کی گزارش پر چار رکعت کر دی گئی اور سفر کی نماز اپنی اصلی حالت پر رکھی گئی اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اصل واجب دو رکعت ہیں۔ دو کی بجائے چار پڑھنا ایسا ہوگا جیسے فجر کی چار رکعتیں پڑھی جائیں۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور صحابہ و تابعین کا مذہب یہی ہے کہ سفر میں قصر ضروری ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ

شافعیہ کے دلائل اور جواب

وغیر ہم کا یہی مسلک ہے۔ حضرات شیخین سے سفر میں اتمام ثابت نہیں حضرت عثمانؓ بھی غلات کے ابتدائی زمانہ میں قصر ہی کرتے رہے ہیں اس کے بعد مکہ میں اتمام کرنے لگ گئے تھے۔ حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ وہ اتمام

کر لیا کرتی تھیں۔ ان دونوں حضرات کے عمل سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔

لیکن ان حضرات کی روایات سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ یہ حضرات کسی تاویل کی وجہ سے اتمام کیا کرتے تھے حضرت عائشہؓ کے بارے میں ان کے بھانجے عروہ کے لفظ فضل ثالث میں آگے ہے ہیں تاؤدت کما تاؤدل عثمان۔ تاؤل کے لفظ سے معلوم ہوا کہ ان کے پاس کوئی نص صریح موجود نہیں تھی ورنہ اسے ضرور پیش کرتے معلوم ہوا یہ ان کا اجتہاد تھا لیکن جہور صحابہ، حضرات متبعین اور آنحضرت ﷺ کا عمل اسکے خلاف ہے۔ باقی یہ حضرات کیا تاویل کرتے تھے یہ الگ بحث ہے۔ جواب کے لئے اتنی بات ثابت ہو جانا ہی کافی رہے کہ ان کا عمل تاؤل پر مبنی تھا۔

عن ابن عباس قال سافر النبي صلى الله عليه وسلم سفرًا فاقام تسعة عشر يومًا لم يزل
مدت اقامت کتنے دن ٹھہرنے کی نیت کرنے سے مسافر مقيم بنتا ہے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

① حنفیہ کے نزدیک اگر مسافر کبھی جگہ میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ دن رہنے کی نیت کر لے تو وہ مقيم بن جاتا ہے۔ اس پر اتمام واجب ہے۔ اور اگر اس سے کم کی نیت کی تو مسافر ہی رہے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی بھی نیت نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ مجھے یہاں کتنے دن قیام کرنا پڑے گا تب بھی وہ مسافر ہی ہوگا۔

② امام شافعی کا قول مشہور یہ ہے کہ مدت اقامت چار دن ہے یوم خروج و دخول کے علاوہ۔

③ امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے یوم خروج و دخول کی تفصیلات میں اختلاف ہے۔

④ امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر اکیس دن سے زیادہ قیام کی نیت کرے، تو ہوگا۔

اس مسئلہ میں کوئی مرفوع حدیث کسی طرف نہیں ہے نہ قولی نہ فعلی۔ آنحضرت ﷺ کے مختلف اسفار کے بارے میں روایات آرہی ہیں کہ آپ نے فلاں مقام پر اتنے دن قیام کیا لیکن یہ تصریح کسی روایت میں بھی نہیں ہے کہ آپ نے اتنے دن قیام کی نیت بھی کی تھی۔ آپ کے یہ اسفار چونکہ غزوات کے سلسلہ میں تھے اور ایسے اسفار میں پہلے سے یہ تعیین نہیں کی جاسکتی کہ کتنے دن قیام کرنا پڑے گا اس لئے غالب یہی ہے کہ آپ کا قیام ان اسفاریں بغیر نیت کے ہوا تھا۔ ادا ایسی صورت میں جتنے دن بھی قیام ہو جائے سفر زائل احکام ہی جاری ہوتے ہیں۔

اس مسئلہ میں سب حضرات آثار صحابہؓ ہی سے استدلال کرتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر ہے۔ قال اذا قدمت بلدة وانت مسافر وفي نفسك ان تقم خمسة عشر يومًا اكمل الصلوة

بہاوان گنت لاتدری متی تظعن فاتصرھا۔ اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔ امام محمد نے بھی کتاب الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے اس کی تخریج کی ہے۔

فاقام تسعة عشر يوماً یعنی فتح مکہ کے موقع پر آپ ﷺ نے انیس دن قیام فرمایا۔ پہلے حضرت انس کی حدیث گزر چکی ہے کہ آپ نے مکہ میں دس دن قیام فرمایا وہ حجة الوداع کے بارے میں ہے یعنی حجة الوداع کے موقع پر آنحضرت ﷺ نے مکہ اور اس کے گرد و نواح میں دس دن قیام فرمایا۔

عن ابن عمرؓ قال كان رسول الله ﷺ عليهما وسلم يصلي في السفر على راحلته الخ م ۱۱۸
اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرائض کے علاوہ نوافل وغیرہ سفر کے دوران سواری پر ہی پڑھ لیتے تھے۔ حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ درجہ سواری پر پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے وہ حضرت استدلال کرتے ہیں جو وجوب وتر کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ واجب نماز سواری پر پڑھنا جائز نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وتر پہلے سنت تھے پھر واجب ہو گئے یہ واقعہ وجوب سے پہلے کا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ باقی نوافل تو سواری پر ہی پڑھ لیتے تھے لیکن وتر نیچے اتر کر پڑھتے تھے اور آپ کا یہ خیال تھا کہ نبی کریم ﷺ نے مکہ بھی ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

الفصل الثاني

عن عائشة قالت كل ذلك ففعل رسول الله ﷺ وصلى الله عليه وسلم قصر المصلوة وأتم م ۱۱۹
یعنی آپ ﷺ نے نمازیں اتمام بھی کیا ہے اور قصر بھی۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے سفر میں مغرب و فجر میں اتمام کیا ہے اور ظہر، عصر اور عشاء میں قصر یا مطلب یہ ہے کہ حالتِ سفر میں آپ نے اتمام کیا ہے اور حالتِ سفر میں قصر۔

وعن ابن عمرؓ قال صليت مع النبي ﷺ في السفر الظاهر في السفر كعتين وبعد هاتين م ۱۲۰
سفر میں دوستان پڑھنے کا حکم | سفر کے دوران سن دن نوافل وغیرہ پڑھنے کا کیا حکم ہے اس میں مذاہب بھی مختلف ہیں اور روایات حدیث بھی۔

۱۔ دیکھئے نسب الرأبہ ص ۱۸۲، ۱۸۳ ج ۲۔

۲۔ معارف السنن ص ۴۵ ج ۴۔ ۳۔ اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۲۸۲ ج ۱)۔
۴۔ اسنادہ صحیح کافی العدة معارف السنن ص ۲۶۰ ج ۴۔

مذہب

اس مسئلہ میں سلف کے اقوال مختلف ملتے ہیں بعض نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے بعض نے مطلقاً جائز اور بعض نے ردائے اور نوافل مطلقہ میں فرق کیا ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ سفر میں بھی نمازوں کے ساتھ سنن قبلیہ و بعدیہ پڑھ لینی چاہئیں۔ امام حنبلی سے اس مسئلہ میں کوئی صریح روایت منقول نہیں مشائخ احناف کے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ بہتر یہی ہے کہ اگر امن اور قرار کی حالت ہو تو پڑھ لینی چاہئیں۔ لیکن فجر کی سنتوں کے علاوہ باقی سنن کا تاکہ ہر حال ختم ہو جاتا ہے۔

مختلف روایات اور ان میں تطبیق

ابن عمرؓ نے اس پر انکار فرمایا ہے۔ مسئلہ پہلے فصل میں حص بن عاصمؓ کی متفق علیہ روایت گذر چکی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ سفر میں دو رکعت نماز پڑھائی۔ نماز کے بعد آپ کی سواری لائی گئی اور آپ (اس میں) بیٹھ گئے۔ اس وقت آپ نے چند لوگوں کو سنتیں پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا لوگو! کنت مسبحاً اتممت صلوٰۃ۔ اگر مجھے سنتیں پڑھنی ہوتیں تو میں فرضوں ہی میں اتمام کر لیتا۔ اس کے بعد فرمایا کہ میں نبی کریم ﷺ، ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ رہا ہوں وہ سفر میں دو رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے برعکس زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ سفر میں ظہر کے بعد دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ ان مختلف روایات میں تطبیق کی علماء نے مختلف تقریریں کی ہیں۔ مثلاً:

① نفی دال روایات میں حضرت ابن عمرؓ کا مقصد سنتیں پڑھنے کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ تاکہ کی نفی مقصود ہے۔ یعنی سفر میں ان کی تاکید نہیں رہتی۔

② مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ غالب حالات میں تو نہیں پڑھتے تھے۔ کبھی کبھی پڑھ بھی لیتے تھے۔

③ حضرت شاہ عبد الغنی محدث دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ نفی حالت سیر میں ہے اور اثبات حالت اقامت میں ہے۔

④ حضرت شیخ الحدیث صاحب بہار پوریؒ قدس سرہ نے تطبیق یوں دی ہے کہ نفی زمین پر اتر کر پڑھنے کی ہے اور اثبات سواری پر بیٹھ کر پڑھنے کی ہے۔

عن معاذ بن جبل قال کان النبی ﷺ فی غزوہ تبوک اذا اغت الشمس قبل ان یرتحل للہ ۱۱۸

جمع بین الصلواتین کا حکم

جمع بین الصلواتین کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی دوسری غلی جمع بین الصلواتین حقیقی یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کو

ظہر کے وقت میں پڑھا جائے مغرب و عشاء کو مغرب کے وقت میں اکٹھا پڑھا جائے اس کو جمع تقدیم کہتے ہیں یا ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں اور مغرب و عشاء کو عشاء کے وقت میں ملا کر پڑھا جائے اس کو جمع تاخیر کہتے ہیں۔ جمع فعلی کی صورت یہ ہے کہ ظہر و عصر دونوں کو اپنے اپنے وقت میں یوں ادا کیا جائے کہ ظہر کو اپنے وقت کے آخر میں پڑھا جائے پھر کچھ دیر انتظار کر کے جب عصر کا وقت شروع ہو تو عصر ازل وقت میں پڑھ لیجائے۔ ایسے ہی مغرب و عشاء کو اپنے وقت میں یوں ادا کیا جائے کہ مغرب اپنے وقت کے آخر میں پڑھی جائے اور عشاء اپنے وقت کے شروع میں۔ جمع حقیقی کو جمع وقتی اور جمع فعلی کو جمع صوری بھی کہہ دیتے ہیں۔

جمع بین الصلواتین حقیقی کے جواز و عدم جواز کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کی کوئی صورت بھی جائز نہیں نہ جمع تقدیم نہ تاخیر نہ سفر میں نہ حضر میں۔ صرف دو موقعوں پر جائز ہے۔ ایک میدانِ عرث میں ظہر اور عصر اکٹھی پڑھی جائیں گی۔ جمع تقدیم کے ساتھ۔ دوسرے مزدلفہ میں مغرب و عشاء اکٹھی پڑھی جائیں گی۔ جمع تاخیر کے ساتھ۔ یہ دونوں جمعیں مناسک حج میں داخل ہیں۔ ان دو موقعوں کے علاوہ کہیں بھی جمع حقیقی جائز نہیں۔ امام مالک کی بھی ایک روایت حنفیہ کی طرح ہے۔ (مشہور روایت کے مطابق) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان فی الجملہ جمع حقیقی جائز ہے۔ آگے تفصیلات میں ان کا اختلاف ہوا ہے۔ سفر کی وجہ سے ان سب کے نزدیک جمع حقیقی جائز ہے لیکن کون سا سفر صحیح جمع ہے کونسا نہیں میں ان کا اختلاف ہوا ہے۔ سفر کے علاوہ دوسرے اعذار میسر جمع میں بھی اختلاف ہے۔

قرآن کریم میں ہے ان الصلوة کانت علی المؤمنین کما بامام قوتاً۔ یعنی نماز فرض بھی ہے اور موت بھی یعنی اس کے اوقات مقرر اور متعین ہیں۔ تعین اوقات کا مقصد یہی ہے کہ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہو۔ اور جمع حقیقی اس کے خلاف ہے۔

اس آیت کریمہ کے علاوہ امام طحاوی نے ان احادیث کو بھی حنفیہ کی دلیل قرار دیا ہے جن میں نماز کو اپنے وقت پر ادا کرنے کی اہمیت اور اپنے وقت سے مؤخر کرنے پر وعید بیان کی گئی ہے۔ یہ احادیث اول تو دیسے ہی مطلق ہیں۔ مسافر اور تقیم سب کو شامل ہیں پھر ان میں سے بعض احادیث آپ نے ارشاد ہی سفر میں فرمائی تھیں ان کا مسافر کو شامل ہونا اور بھی واضح ہے۔ مثلاً حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث مرفوعہ لیس فی النوم تفسیط إنما التفسیط فی الیقظة بأن یؤخر صلوة الی وقت آخری۔ یہ بات آپ نے سفر (لیلة التفریط) کے موقع پر فرمائی تھی

۱۔ معنی ابن قدامہ ص ۲۴ ج ۲۔ ۲۔ تفصیلات دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۱۲۲ تا ۱۲۶ ج ۱۔

۳۔ شرح معانی الآثار ص ۱۲۲ ج ۱۔

ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں۔ ان احادیث فعلیہ سے جن میں آنحضرت ﷺ کا سفر میں جمع بین الصلوٰتین آ رہا ہے مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گذر چکی ہے۔ کان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم یجمع بین مصلوٰۃ الظهر والعصر إذا کان علی ظہر سیر و یجمع بین المغرب والعشاء۔ منفیہ کے نزدیک یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہیں۔ اس پر بہت سے قرائن موجود ہیں۔ مثلاً، سنن ابوداؤد اور داؤد الاطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمرؓ ایک مرتبہ سفر میں تھے۔ راستہ میں ان کے مؤذن نے کہا ”الصلوٰۃ“ یعنی مغرب کی نماز کا وقت ہو گیا ہے۔ آپ نے فرمایا ”یسس یسس“ (چلتے رہو) اس کے بعد لفظ ہیں حتیٰ إذا کان قبل غیوب شمس الشفق نزول فصلی المغرب ثم انتظر حتیٰ غاب الشفق فصلی العشاء۔ یعنی آپ نے مغرب عذاب شفق سے تھوڑی دیر پہلے پڑھی پھر کچھ دیر انتظار کئے جب شفق عذاب ہو گئی تو آپ نے عشاء پڑھی دونوں میں جمع صوری ہوئی اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب جلدی میں ہوتے تھے تو ایسا ہی فرماتے تھے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ کی بھی حدیث سے بھی ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں حضرت معاذؓ فرماتے ہیں کہ سفر تبوک میں آنحضرت ﷺ کا یہ معمول تھا کہ اگر آپ کے کوچ کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو ظہر و عصر کو اکٹھا پڑھ لیتے اور اگر سورج ڈھلنے سے پہلے کوچ فرما لیتے تو ظہر کو مؤخر کر لیتے جب عصر کے لئے پڑاؤ ڈالتے تو درہزل نمازیں اکٹھی پڑھ لیتے۔ مغرب میں بھی یہی معمول تھا۔ یہ حدیث جمع حقیقی کے بارہ میں کسی حد تک مترشح ہے۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں۔ بہت سے محدثین نے اس پر کلام کی گئی ہے امام ابوداؤد فرماتے ہیں۔

هذا حديث منكر وليس في جمع التقدير حديث قاسم

پھر اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ جب آنحضرت ﷺ کا زوال کے بعد کوچ کرنے کا خیال ہوتا تو وقت ظہر کے آخری حصہ تک انتظار کرتے۔ آخر وقت ظہر میں ظہر پڑھتے اور عصر کی نماز ابتدا وقت میں پڑھتے۔ اس طرح کرنے کا ناٹھ یہ ہوتا ہے کہ بار بار اترنے چڑھنے کی مشقت سے بچ جائے یہ مطلب اس حدیث کے کسی لفظ کے خلاف بھی نہیں ہے بلکہ طبرانی وغیرہ بعض روایات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

۱۔ سنن ابوداؤد ص ۱۴۱ ج ۱۔ ۲۔ کنانی اعلام السنن ص ۲، ج ۲ اسمیں اور بھی اس قسم کے کالی ثواب جمع کر دیے ہیں۔
۳۔ بعض روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمرؓ نے مغرب عذاب شفق کے بعد پڑھی ہے۔ ان روایات میں ”غاب الشفق“ کا مطلب ہے جگہ الشفق أن یغیب چنانچہ نساہی کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ (ہنبل المہموس ص ۲۵ ج ۲)۔
۴۔ دیکھئے معارف السنن ص ۴۸۳ ج ۲ و ہنبل المہموس ص ۲۴۔ ۵۔ نیل الأوطار ص ۲۲۶ ج ۲۔ ۶۔ معارف السنن ص ۴۸۵ ج ۴۔

الفصل الثالث

تاؤلت گما تاؤل سے عثمانؓ ملے۔ جس طرح حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں قہر کیا ہے تاؤیل کی وجہ سے اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی کوئی تاؤیل کرتی تھیں۔ یہاں تشبیہ نفس تاؤل میں دینا مقصود ہے یہ ضروری نہیں کہ دونوں کی تاؤیل بھی ایک ہی ہو۔

حضرت عثمانؓ کی تاؤیل کرتے تھے؛ بعض نے کہا کہ ان کی تاؤیل کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے مدینہ کے ساتھ ساتھ مکہ میں بھی داخل اختیار کر لیا تھا اس لئے مکہ میں اتمام کرتے تھے بعض نے کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے نزدیک قہر حالت میر کے ساتھ خاص تھا۔ اگر مسافر کہیں ٹھہر جائے خواہ قلیل وقفہ کے لئے ہی ہو اس کے لئے اتمام کے قائل تھے اس لئے اتمام کیا کرتے تھے اس میں اور اقوال بھی ہیں۔

حضرت عائشہؓ کی تاؤیل یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ قہر کی اس وقت قائل تھیں جبکہ سفر میں مشقت زیادہ ہو اگر مشقت نہ ہو تو اتمام کر لیا کرتی تھیں۔

عن مالك بلغه أن ابن عباس كان يقصر المملوكة في مثل ما يكون بين مكة والطائف المدة ۱۱۹
مقدار مسافت قہر
 کتنی مسافت کا سفر کرنے سے آدمی شرعاً مسافر بنتا ہے اور اس کے لئے قہر جائز ہوتا ہے۔ اس میں فقہاء کے اقوال بہت مختلف ہیں۔ تقریباً بیس کے قریب اقوال ہیں۔ یہاں صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب نقل کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے مسافت سفر کی مقدار چار برید منقول ہے۔ یہ ایک دن کی مسافت بنتی ہے۔ پھر اس مقدار کی میلوں کے ساتھ تحدید میں ان حضرات کے اقوال مختلف ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایت یہ ہے کہ مسافت قہر تین دن کی مسافت ہے درمیانی چال کے ساتھ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ تین مراحل ہیں۔ دونوں روایتیں قریب قریب ہی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسافت قہر دو دن اور تیس دن کے اکثر حصے کی مسافت ہے۔ امام صاحب سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ تین دن کی مسافت والا قول حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، سید بن غفلہؓ، ذلیف بن الیمانؓ وغیرہ سے سلف سے منقول ہے۔

بعض شایخ منہیہ نے مقدار سفر کی تحدید فراسخ کے ساتھ بھی کی ہے اس میں بھی پھر کئی قول ہیں ایک یہ کہ مسافت قہر پندرہ فرسخ ہے دوسرا یہ کہ اٹھارہ فرسخ ہے تیسرا یہ کہ اکیس فرسخ ہے فتویٰ بھی مختلف قولوں پر دیا گیا ہے ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگلی کا۔ ان مقداروں کی تفصیل شجر منہیہ نے وضع صاحب قدس سرہ کے رسالہ

طہ دیکھئے از غر المسالك ص ۴۰ ج ۲۔ دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۳ ج ۴۔

”اذران شرعیہ“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہمارے بہت سے مشائخ نے اڑتالیس میل والے قول کو اختیار کیا ہے۔ یہ پندرہ فرسخ والے قول کے قریب ہی ہے۔

مغنیہ کی ظاہر الروایۃ تین دن کی مسافت کی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سفر کے دوسرے احکام میں شریعت نے تین دن کی مدت کو معیار بنایا ہے۔ مثلاً ہر مسافر کے لئے تین دن رات تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔ اور یہ رخصت تبھی ممکن ہے جبکہ اقل مدت سفر تین دن رات ہو ورنہ یہ رخصت بعض مسافروں کو شامل ہو گی بعض کو نہیں حالانکہ حدیث میں ”المسافر“ علی باللام ذکر کیا گیا ہے اور اس سے مقصود استغراق جنس ہے معلوم ہوا سفر شرعی اس وقت بنتا ہے جبکہ آدمی کھانا پینا اور آرام جاری رکھ کر تین دن سفر میں گزارے یا اتنی فست کر لے۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”لا تسافر المرأة ثلثة ایام الا مع ذی محرم“ اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ غرضیکہ سفر کے دوسرے احکام میں تین دن ہی کا اعتبار کیا گیا ہے۔

زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عباسؓ کا جن مسافروں میں قصر کرنا آ رہا ہے۔ امام مالکؒ نے ان کی تحدید ”اربعۃ برد“ کے ساتھ کی ہے۔ ”برد“ برید کی جمع ہے۔ برید کے مختلف معانی آتے ہیں۔ ① دو فرسخ ② بارہ میل ③ دو منزلوں کے درمیان جتنی بھی مسافت ہو۔ اسی لئے مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے فرمایا ہے جن روایات میں مسافت قصر کی تحدید ”برید“ کے ساتھ کی گئی ہے ان سے استدلال کسی بھی مسلک پر مناسب نہیں اس لئے اس کے معنی میں ابہام پایا جاتا ہے۔ مالکیہ نے جو اس کی تفسیر کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر برید چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ہر فرسخ تین میل کا ہوتا ہے۔ تو چار برید سولہ فرسخ یعنی اڑتالیس میل کا ہوا۔

الجمہور

مجموع میں کئی لغات ہیں جیم اور میم کا ضمیمہ جیم کا سکون، جیم کا ضمیمہ اور میم کا فتحہ ہمزہ کی طرح۔ افصح لغت پہلی ہی ہے جمعہ کی تاء تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے۔

ط اس مسئلہ میں دلائل کی مکمل تفصیل ملاحظہ ہو اعلام السنن ص ۲۳۶ تا ۲۴۹ ج ۷۔

لا اعلام السنن ص ۲۴۵ ج ۷۔

وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُولُفُ قَبْلُهَا عِبَادُ اللَّهِ
جمعہ کی ساعتِ اجابت | بہت سی احادیث میں یہ بات آرہی ہے جمعہ کے دن ایک ایسی گھڑی

ہوتی ہے جس میں بندہ حق تعالیٰ سے جو دعا بھی مانگتا ہے وہ قبول ہوجاتی ہے۔ یہ مقبول گھڑی کونسی ہے۔ اس کی کوئی قطعی تعیین نہیں کی جاسکتی۔ حق تعالیٰ نے اپنی خاص مہمتوں کی وجہ سے اس قسم کی مقبول ساعت کی حتمی تحدید نہیں فرمائی تاکہ بندے کہیں اسی پر اکتفاء کر کے نہ بیٹھ جائیں۔ شب قدر کے معاملہ میں بھی ایسا ہی فرمایا۔ اس کی بھی قطعی تحدید نہیں کی گئی کہ کونسی رات ہوتی ہے۔ لیکن نفوس میں ایسی باتیں موجود ہیں جن سے ان مقبول ساعت کی ظنی تعیین کی جاسکتی ہے۔ ساعتِ جمعہ کی تعیین میں علماء کے کافی اقوال ہیں۔ تقریباً پچاس کے قریب قول ہیں۔ لیکن حضرت شیخ الحدیث سہارن پوری تسکس سرور نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مشہور قول گیارہ ہیں پھر ان گیارہ میں سے بھی زیادہ مشہور اور قابلِ اعتماد قول دو ہیں ایک یہ کہ یہ گھڑی امام کے خطبہ کے لئے بیٹھنے سے لے کر نماز کے اختتام تک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ گھڑی عصر کے بعد ہوتی ہے۔ پہلے قول کی تائید حضرت ابو موسیٰ اشعری کی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے جو فصلِ اول میں بحوالہ مسلم موجود ہے اور دوسرے قول کی تائید حضرت انسؓ کی حدیث مرفوعہ سے ہوتی ہے۔ جو فصلِ ثانی میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ التمسوا الساعة التي ترجی فی یوم الجمعة بعد العصر الى غیوبة الشمس۔ حضرت عبداللہ بن سلامؓ سے بھی یہی منقول ہے کہ یہ گھڑی عصر کے بعد ہوتی ہے۔ جیسا کہ فصلِ ثانی کی پہلی روایت میں ہے۔

اکثر سلف کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ سعید بن منصور نے اپنی سند کے ساتھ ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ چند صحابہؓ نے جمع ہو کر اس ساعت کے بارہ میں مذاکرہ کیا اور اس بات پر ان کا اتفاق ہوا کہ یہ گھڑی جمعہ کے دن کے آخر میں ہوتی ہے۔ حنفیہ کا میلان بھی زیادہ تر اسی قول کی طرف ہے۔

بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خطبہ و نماز کا وقت قبولیت و دعا کا ہے۔ اس کے انکار کی ضرورت نہیں لیکن وہ ساعتِ مخصوصہ جس کی خاص طور پر فضیلت بیان کی گئی ہے وہ عصر کے بعد ہی ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ گھڑی ان دونوں وقتوں کے درمیان دائر رہتی ہے۔ اس لئے ان دونوں وقتوں میں ہی دعا کا اہتمام کرنا چاہئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں۔ وعندی أن الكل بیان أقرب مظنة وليس بتعيين لـج۔ یہ ذہن میں رہے کہ خطبہ کے وقت زبان سے دعا کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے دل ہی دل میں دعا کرنی چاہئے۔

باب وجوب

فی الجملہ جمعہ کی فریستہ راجع ہے اس کا منکر کافر ہے اور جس شخص میں وجوب جمعہ کے سارے شرائط موجود ہوں وہ اگر تہادنا اس کو چھوڑ دے تو ناستق ہے۔

عن عبد اللہ بن عمر بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجمعة علی من سمع النداء ^{۱۲۱} یعنی جو شخص جمعہ والی جگہ سے اتنے فاصلہ پر ہو کہ وہاں سے اذان کی آواز آتی ہو تو وہاں کے لوگوں پر جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ان میں غلط نہیں ہونا چاہیئے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون سے مواضع ہیں جن میں جمعہ ادا ہو سکتا ہے۔ آیا مصر یا قریہ کبیرہ ہی میں ادا ہو سکتا ہے یا ہر آبادی میں خواہ وہ مصر ہو یا قریہ کبیرہ یا قریہ صغیرہ۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس آبادی میں جمعہ ہوتا ہو جو لوگ اس کے قریب رہتے ہوں ان کے لئے کتنے فاصلہ سے جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں کوئی حدیث پیش نہیں فرمائی جس کا تعلق پہلے مسئلہ کے ساتھ ہو اس لئے اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ بخاری وغیرہ میں اس کی تفصیل بیان کی جا چکی۔ دوسرے مسئلہ کے متعلق صاحب مشکوٰۃ نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔ اس لئے اس کی قدرے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔ جو لوگ مقام جمعہ سے باہر ہوں ان کو کتنی مسافت سے جمعہ کے لئے مقام جمعہ میں آنا ضروری ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ خود مشائخ حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ کسی نے کوئی مسافت بیان کی ہے کسی کوئی اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ صاحب مشکوٰۃ نے اصل پایہ پر کہ جو لوگ فناء مصر میں رہتے ہوں ان پر بھی اس شہر کے اندر رہنے والوں کی طرح جمعہ فرض ہے۔ بحث اس میں چلی ہے کہ فناء مصر کہاں تک ہوتا ہے۔ مختلف مشائخ نے فناء کی مختلف حدود و علامات بتائی ہیں۔ اپنے زمانہ و علاقہ کے حالات کے پیش نظر ظاہر ہے کہ تمام شہروں کا فناء ایک جیسا نہیں ہوتا ہر شہر کے حالات اور تقاضے الگ الگ ہوتے ہیں ان کے مطابق ہر شہر کے فناء کی حد بھی الگ ہوگی۔ فناء مصر سے مراد وہ جگہ جو شہر کی ضروریات کے لئے رکھی گئی ہو جیسے گھوڑ دوڑ کے میدان، کھیلوں کے میدان، منشی وغیرہ کی جگہیں۔

الجمعة علی من آفاه الليل إلى أهله ^{۱۲۲}۔

مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے لئے آنا ان لوگوں پر ضروری ہے جو جمعہ ادا کر کے رات واپس اپنے گھر میں جا کر گزار سکیں۔ کسی شہر کا فناء اتنا بھی ہو سکتا ہے۔

بَابُ الْخُطْبَةِ وَالصَّلَاةِ

عن انس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس ۱۲۳
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور سلف کے نزدیک ظہر کی طرح جمعہ کا وقت بھی زوال شمس سے شروع
 ہوتا ہے۔ زوال سے پہلے جمعہ جائز نہیں صرف امام احمد اور اسحق بن راہویہ زوال سے پہلے جمعہ کے جواز کے قائل ہیں
 زیر بحث حدیث جمہور کی دلیل ہے۔ اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زوال شمس ہونے پر جمعہ پڑھتے تھے۔
 فصل اول ہی میں حضرت ہبل بن سعد کی حدیث ہے ماکنا نقیل ولا فتعدی الا بعد الجمعة۔
 اس سے خابله نے استدلال کیا ہے جواز جمعہ قبل الزوال پر انہیں تحریر میں فرمایا ہے ہم غدا جمعہ کے بعد کیا کرتے تھے اور قبولہ
 بھی جمعہ کے بعد کیا کرتے تھے اسکا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے دن قبولہ اور دوپہر کا کھانا جمعہ کی غزاک کے بعد تک مؤخر کر لیا کرتے تھے اور جمعہ ظہر کی نسبت جلدی پڑھ لیا کرتے تھے

عن السائب بن یزید قال کان النداء یوم الجمعة اوله اذا جلس الإمام للخطبة ۱۲۴
 یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم البکر، عمرؓ کے زمانہ میں جمعہ کی پہلی اذان اس وقت ہوتی تھی جب امام
 خطبہ کیلئے بیٹھ جاتا تھا خطبہ کے بعد اقامت ہوتی پھر نماز لیکن حضرت عثمانؓ نے اس اذان و اقامت کے علاوہ تیسرا اذان جاری فرمایا یعنی خطبہ سے پہلے خطبہ کا مقام بدل دیا
 اذان ہوتی تھی۔ اس کو ”النداء الثالث“ کہا گیا ہے۔ باقی دو نداءیں اذان و اقامت ہیں۔ اس اذان کے جاری کرنے کی
 وجہ یہ تھی کہ لوگوں میں پہلے کی نسبت جمعہ کے معاملہ میں سستی آگئی تھی۔ سارے لوگ اذان خطبہ میں نہیں پہنچ سکتے تھے۔
 اس لئے ان کو اذان خطبہ سے پہلے ہی متوجہ کرنے کے لئے اس اذان کا اجراء کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ نے اس اذان کا اجراء صحابہؓ کے مشورہ سے اور ان کی موجودگی میں کیا ہے، کسی سے اس پر
 انکار ثابت نہیں معلوم ہوا کہ اس اذان پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہو گیا ہے۔ اس لئے اس کا انکار کرنا یا اس کو بدلت قرار دینا
 بہت زیادتی کی بات ہے۔ جمعہ کی اذان پڑھنے پر جو احکام ممانعت، منع و شراء وغیرہ کے مترتب ہوتے ہیں۔ وہ اذان
 اذان پر بھی مترتب ہوں گے۔ کیونکہ ”اذان فودی للصلوٰۃ“ کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب
 بھی مشروع انداز سے جمعہ کے لئے نداء دی جائے سعی کرنا واجب ہو جائے گا اور پہلی اذان بھی جمعہ کے لئے بلانے
 کا مشروع انداز ہے کیونکہ اجماع صحابہؓ سے ثابت ہے۔ البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اذان ثانی کے بعد وجوب سعی کا حکم
 قطعی ہوگا اور اذان اول کے بعد ظنی۔

عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يخطب اذا جاء احدكم الجمعة

والإمام يخطب فليترك ركعتين الخ ص ۱۲۳

اگر کوئی شخص مسجد میں ایسے وقت آئے جبکہ امام خطبہ پڑھ رہا ہو تو اس آنے والے شخص کو تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھنی چاہئیں یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کو تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھنا چاہیئے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک کے نزدیک اگر کوئی شخص خطبہ کے وقت مسجد میں آئے تو اس کو کتے ہی بیٹھ کر خطبہ کی طرف متوجہ ہو جانا چاہیئے اس وقت تحیۃ المسجد نہ پڑھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ وغیرہم بہت سے اکابر صحابہؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

احادیث سے ثابت ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت استماع و انصات واجب ہے تحیۃ المسجد شافعیہ و حنبلیہ کے نزدیک واجب نہیں صرف مستحب ہے اور خطبہ جمعہ کے وقت شریعت نے ایسے واجبات کی بھی اجازت نہیں دی جو انصات و استماع کے منافی ہو مثلاً کوئی شخص خطبہ کے دوران باتیں کر رہا ہو۔ اس کو رد کن ہی عن النکر ہے اور نہ ہی عن النکر کہت می صورتیں واجب ہیں لیکن خطبہ کے دوران اس کی بھی اجازت نہیں اس کو بھی حدیث میں لغو قرار دیا گیا ہے۔ تحیۃ المسجد جو کہ واجب نہیں مستحب ہے اس کی اجازت ملکہ کیسے ہو سکتی ہے۔ احادیث میں بہت سی واقعات ایسے ملتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ خطبہ کے دوران کوئی صحابیؓ پہنچے تو نبی کریم ﷺ اللہ علیہ وسلم نے ان کو تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا سوائے ایک واقعہ کے۔ مثلاً اسی باب کی فصل ثانی میں ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ اللہ علیہ وسلم خطبہ دینے لگے تو آپ نے فرمایا اجلسوا (بیٹھ جاؤ) حضرت ابن مسعودؓ ابھی آئے تھے انہوں نے یہ جملہ سنا تو مسجد کے دروازے ہی میں بیٹھ گئے آنحضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم کے فرطنے پر اندر تشریف لائے۔ ان کو آپ نے تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا۔ اس قسم کے اور بھی کافی واقعات عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ میں ملتے ہیں۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر نقل کیا ہے انہما کان یکسرہاں الصلوة و الکلام یوم الجمعة بعد خروج الإمامؐ اسی طرح ثعلبہ بن مالک القرظیؓ سے حضرت عمرؓ و عثمانؓ کے زمانہ کا معمول نقل کیا ہے۔ اذ رکعت عمر و عثمانؓ کان الإمامؐ اذا خرج یوم الجمعة ترکنا الصلوة فاذا تکلم ترکنا الکلام

شافعیہ و حنبلیہ کی دلیل
شافعیہ و حنبلیہ حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں یہ حدیث دو طرح سے مردی ہے۔ ایک تو یہی جو یہاں مذکور ہے۔ دوسری اس میں آنحضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم کا قول علم نقل کیا گیا ہے۔ اذ اجاء احدکم یوم الجمعة و الإمام یخطب

فلپیر کج رکعتین۔ اس حدیث کے دوسرے اکثر طرق میں قاعدہ عام نقل نہیں کیا گیا بلکہ ایک واقعہ جزئیہ نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ ممبر پر تھے اس دوران ایک مصائبی آئے تو آپ نے اُن کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا یہ مصائبی سلیک غطفانی تھے۔ دونوں قسم کی روایات کے الگ الگ جوابات دیئے جائیں گے۔
واقعہ جزئیہ والی روایات کے جوابات حسب ذیل ہیں۔

① اس وقت آنحضرت ﷺ نے اپنا خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ شروع کرنے کا ارادہ فرمایا ہے تھے یخطب کا معنی ہے تیرید اُن یخطب "لہذا یہ رکعتیں خطبہ کے دوران نہ ہوئیں خطبہ سے پہلے ہوئیں۔ اس احتمال کی تائید بعض روایات سے بھی ہوتی ہے۔

② جب سلیک نے دو رکعتیں پڑھنے لگے ہیں تو آنحضرت ﷺ نے اتنی دیر کے لئے خطبہ سے سکوت فرمایا تھا جب تک وہ نماز پڑھتے رہے خطبہ بند رہا۔ لہذا یہ نماز خطبہ کے دوران نہ ہوئی۔ آنحضرت ﷺ نے اُن کے ساتھ یہ خصوصی معاملہ اس لئے فرمایا کہ یہ بہت زیادہ مفلوک الحال تھے۔ پچھے پرانے کپڑے پہن کر آئے تھے۔ آنحضرت ﷺ نے خطبہ روک کر اُن کو نماز کے لئے کھڑا کر دیا تاکہ لوگ اُن کے پچھے پرانے کپڑے دیکھ لیں۔ اور اس پر صدقہ کریں۔ اس کی تائید بھی روایات حدیث سے ہوتی ہے۔

③ ہو سکتا ہے کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہو جب نماز میں کلام کی اجازت تھی۔ اس وقت خطبہ کے دوران بدرجہ اولیٰ کلام جائز ہوگی۔ جب کلام کی اجازت ہوگی تو نماز کی بھی ہوگی۔ بعد میں یہ ساری چیزیں منسوخ ہو گئی ہوں۔

④ سلیک غطفانی کا یہ واقعہ واقعہ جزئیہ ہے۔ اس میں عموم نہیں اس میں کئی احتمالات ہیں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ سلیک کی خصوصیت ہو۔ اس کے مقابلہ میں ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ قاعدہ کلیہ ہیں واقعہ جزئیہ کا قاعدہ کلیہ کے ساتھ تعارض ہو تو ترجیح قاعدہ عام کو دینی چاہیئے۔

⑤ ہمارے دلائل محرم ہیں یہ حدیث مبہم ہے محرم کو مبہم پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

زیر بحث حدیث جس میں بطور قاعدہ فرمایا گیا اذا جاء احکمہم بالجمعة والایماہم یخطب فلیمصل رکعتین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصل میں وہی واقعہ جزئیہ ہی ہے جس کا جواب ہو چکا۔ بعض رواۃ نے اسے قاعدہ عام پر محمول کر کے اس عنوان سے روایت کر دیا ہے۔ چنانچہ امام دارقطنی نے کتاب التتبع علی الصحیحین لکھی ہے اس میں صحیحین کی بعض حدیثوں پر تنقید کی ہے۔ ان منتقد علیہا احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے۔ باقی احادیث کی تو سندوں پر تنقید کی ہے لیکن اس حدیث کے متن پر تنقید کی ہے اور یہی بات ہے۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک خاص آدمی کو نماز پڑھنے کا کہا تھا لیکن رادی نے اس کو عام عنوان سے نقل کر دیا۔

اگر بالفرض اس حدیث کو اسی طرح تسلیم کر لیں تو جواب یہ ہوگا کہ ”یخطب“ کا معنی ہے ”یکاد یخطب“ یہ مطلب لینے کی صورت میں مختلف دلائل میں تعارض نہیں ہے گا۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك من الجمعة ركعة فليصل اليها أخرى ومن فاتته الركعتان فليصل اربعاً الخ ۱۲۲

بعض سلف کا یہ مذہب ہوا ہے کہ اگر کسی شخص سے جمعہ کا خطبہ بھی فوت ہو جائے تو وہ مدرک جمعہ نہیں سمجھا جائے گا اس کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ لیکن جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر جمعہ کی ایک رکعت بھی کسی کو مل جائے تو وہ جمعہ کی دو رکعتیں ہی پڑھے گا۔ ظہر کی چار رکعات نہیں۔ اگر کسی شخص کو جمعہ کی ایک رکعت سے بھی کم ملے مثلاً دوسری رکعت کے رکوع کے بعد شریک ہو تو اس کو جمعہ کی دو رکعتیں پوری کرنی چاہئیں یا ظہر کی چار۔ اس کے بارے میں ائمہ اربعہ کا بھی اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ یہ شخص بعد میں چار رکعات پڑھے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے کسی بھی وقت جماعت میں شریک ہو جائے تو وہ مدرک جمعہ سمجھا جائے گا۔ اور جمعہ کی ہی دو رکعتیں پوری کرے گا۔ حضرت ابن مسعود و معاذ بن جبلؓ سے یہی منقول ملے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے جس کی تخریج بخاری و غیرہ نے کی ہے۔ بخاری کے لفظ یہ ہیں۔ اذا سمعت الإقامة فامشوا إلى الصلوة وعليكم السكينة والوقار ولا تسرعوا فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا اس میں ما ملکت کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور فوت یہاں جمعہ کی رکعتیں ہوئی ہیں ظہر کی نہیں اس لئے امام بھی انہی کا ہوگا۔

غیر بحث حدیث ابو ہریرہؓ بحوالہ دار تطنی ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند پر کلام ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری والی حدیث کے ہم پلہ نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”من فاتته الركعتان“ کا مطلب یہ ہے کہ جس کی دونوں رکعتیں پوری کی پوری رہ جائیں۔ یعنی جمعہ کا کچھ حصہ بھی نہ ملے۔ ایسے شخص کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

باب صلوٰۃ الخوف

صلوٰۃ الخوف کی شریعت کب ہوئی اس میں کئی قول ہیں مثلاً بعض کا قول ہے کہ سر میں پہننے کے بعد ہی بعض نے کہا کہ سر میں بعض نے سلسلہ اور بعض نے کہا ہے جبہ اور کا قول یہ سلا ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی شریعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی یا آپ کے بعد بھی اس کی شریعت باقی ہے ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک اس کی شریعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی باقی ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ صلوٰۃ الخوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی اب اس کی شریعت باقی نہیں لہذا اب اگر ایسی صورت ہو تو فوج کو دو یا زیادہ جگہ پر لے جائیں اور ہر فرقہ کو الگ امام پوری نماز پڑھائے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک اس کی شریعت باقی ہے۔ امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں صلوٰۃ الخوف کی شریعت بیان کرتے ہوئے یہ قید لگائی گئی ہے ”اذا كنت فيهم“ معلوم ہوا صلوٰۃ الخوف اس وقت شروع ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں اتفاقی ہے۔ اس کا قرینہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کا اس کی شریعت پر اجماع ہے۔ خلافت راشدہ کے دور میں اس انداز سے نماز خوف پڑھی جاتی رہی ہے۔

صلوٰۃ الخوف کے احادیث سے مختلف طریقے ثابت ہیں۔ امام ابو داؤد نے آٹھ طریقے ذکر کئے ہیں۔ ابن حبان نے نو ذکر کئے ہیں۔ ابن جریر نے ایک مستقل جرم میں چودہ طریقے جمع کئے ہیں بعض نے سولہ ستر تک بیان کئے ہیں بعض طریقوں میں تعاقب کی وجہ سے تداخل بھی ہو سکتا ہے۔ احسن بات پر اتفاق ہے کہ جتنے طریقوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے وہ سب جائز ہیں۔ البتہ بعض احادیث میں ایسے نکتے ہیں جو ظاہر قواعد اسلامیہ کے مخالف ہیں ان کی مناسب توجیہ کی ضرورت ہوگی۔

ان مختلف طریقوں میں سے رائج کو نسا طریقہ ہے؟ بعض سلف کی رائے ہوئی ہے کہ سب طریقے برابر ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور نے بعض طریقوں کو ترجیح بھی دی ہے۔ حنفیہ نے اس طریقہ کو ترجیح دی ہے جو اس باب کی پہلی حدیث ابی ہریرہ سے سمجھ میں آ رہا ہے۔ اس کی وضاحت حنفیہ کے عام متون و شروح میں اس طرح سے کی گئی ہے کہ امام قوم کو دو حصوں میں تقسیم کرے۔ ایک فرقہ نماز پڑھتا رہے اور ایک فرقہ امام کے ساتھ نماز شروع کرے۔ امام اس پہلے فرقہ کو دو رکعت یا ایک رکعت حسب موقع پڑھائے۔ اگر نماز چار یا تین رکعتوں والی ہو تو دو درود

رکعت دالی ہو تو ایک رکعت پڑھائے، جب پہلی یا دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کر چکے تو یہ طائفہ محاذ پر چلا جائے اور دوسرا طائفہ امام کے ساتھ اگر شریک ہو جائے جب امام نماز پوری کر چکے تو یہ طائفہ ثانیہ محاذ پر چلا جائے اور طائفہ اولیٰ اگر تفریق نماز لائق کی طرح اداء کرے پھر طائفہ اولیٰ دشمن کے سامنے چلا جائے اور طائفہ ثانیہ کو اپنی بقیہ نماز میں جو کیلچ پوری کرے۔ اس طریقہ میں اگرچہ ایاب و ذہاب زیادہ لازم آتا ہے۔ لیکن اس میں نہ تو قلب موضوع لازم آتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کے فراخ کا انتظار کرنا پڑے اور نہ ہی ترتیب بدلتی ہے کہ طائفہ ثانیہ ادلی سے پہلے فارغ ہو جائے۔

بعض شریع منصفیہ میں اس طریقہ کی وضاحت اور طرح سے کی گئی ہے۔ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ طائفہ ثانیہ اپنی وقت اپنی نماز پوری کر لے جب امام نماز سے فارغ ہو یا اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے سامنے جائیں پھر طائفہ اولیٰ اگر اپنے نماز پوری کرے، اس طریقہ میں دوسرے طائفہ کو چلنا کم پڑتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے اس طریقہ کو ترجیح دی ہے جو حضرت سہل بن حنظلہ کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک یا دو رکعت حسب موقعہ پڑھائے گا۔ پھر امام ذرا توقف کرے گا۔ اتنے میں طائفہ اولیٰ اپنی نماز پوری کر کے چلا جائے گا۔ اور طائفہ ثانیہ آجائے گا۔ امام کے ساتھ تفریق دیا ایک رکعت پڑھے گا۔ سلام سے پہلے ذرا توقف کرے گا طائفہ ثانیہ اپنی نماز پوری کر لے گا۔ تو امام سلام پھیرے گا امام مالکؒ پہلے سلام کے لئے امام کے توقف کے قائل نہیں تھے پھر اس سے رجوع کر لیا اور توقف کے قائل ہو گئے۔ اس طریقہ میں ذہاب و ایاب کیسے زیادہ چلنا تو نہیں پڑتا لیکن قلب موضوع لازم آتا ہے ایک تو امام کو مقتدیوں کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے مقتدیوں کا طائفہ اولیٰ امام سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے یہ دونوں باتیں خلاف وضع ہیں۔ مقتدیوں کو امام کے تابع ہونا چاہیئے۔ امام کو مقتدیوں کے تابع نہیں ہونا چاہیئے۔ بہر کیف ہر طریقہ میں کوئی نہ کوئی خوبی موجود ہے۔ ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے کسی ایک کو ترجیح دے دی ہے۔ ان طریقوں میں سے ادنیٰ بالقرآن کو نسا طریقہ ہے اس میں بھی ہر فریق کا خیال ہے کہ ہمارا طریقہ ظاہر قرآن کے زیادہ موافق ہے۔ مفسرین وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیلی کلام کی ہے۔

فَكَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَلِلْقَوْمِ رَكَعَتَانِ ۝ ۱۲۵ ۝ مَطْلَبُ ۱۲۵
کہ آنحضرت ﷺ کی تو جماعت کے ساتھ چار رکعتیں ہوئیں لیکن مقتدیوں کے ہر فریق کی جماعت کیساتھ دو رکعتیں ہوئیں باقی انہوں نے اکیلی پوری کی ہیں۔ اس باب کی آخری حدیث میں بھی یہ جملہ ہے۔ فَسَكُنَ لَهَا رَكَعَتَهُ وَلِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكَعَتَانِ ۝ اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ ہر فریق آنحضرت ﷺ کیساتھ ایک رکعت پڑھ سکا لیکن آنحضرت ﷺ کی دونوں رکعتیں ظاہر بھی باہت ہوئیں۔ یہ توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ نصوص قطعہ سے یہ بات ثابت ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز کی رکعتیں برابر ہوتی ہیں۔ مفسرین و محدثین میں تباہ۔

باب صلوٰۃ العیدین

عن کثیر بن عبد اللہ عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم كبر في العیدین فی الاولی
سبعاً الم ۱۲

اس بات پر اتفاق ہے کہ عیدین کی نمازیں کچھ زائد تکبیریں ہوتی ہیں۔ ان تکبیرات کی تعداد میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ
اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

① پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے تکبیر تحریرہ سمیت سات تکبیریں۔ دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں۔
یہ امام مالک و امام احمد کا مذہب ہے۔

② پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں تکبیر تحریرہ کے علاوہ دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ۔
یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

③ پہلی رکعت میں تین زائد تکبیریں قراءت سے پہلے اور دوسری رکعت میں تین زائد تکبیریں قراءت کے بعد۔ یہ
مذہب حنفیہ اور بہت سے سلف کا ہے۔

حنفیہ کی ایک دو دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

① زیر بحث اسی باب کی فصل ثانی میں سعید بن العاص کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابو موسیٰ و حضرت
مزینہؓ سے سوال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں تکبیرات کس طرح کہتے تھے تو حضرت ابو موسیٰ نے
فرمایا کان یکبوا ربعا تکبیر علی الجنائز حضرت مزینہؓ نے بھی اس کی تصدیق کی۔

② حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح منقول ہے۔ اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے منقول ہے۔

ائمہ ثلاثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے پہلے کے عمل ہوں گے یا پھر کبھی آپ نے بیان جواز کے لئے اس طرح فرمایا ہے۔ نیز یہ تکبیریں عام
نمازوں سے زائد چیزیں ہیں۔ اور جو چیزیں عام معمول سے زائد ہوں ان میں اقل ثابت پر اکتفاء کرنا چاہیے اور وہ وہی
ہے جسے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

باب فی الاضحیۃ

اصمعی فرماتے ہیں کہ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں ① اضحیۃ بغیر الہزۃ۔ ② اضحیۃ بکسر الہزۃ ان دونوں کی جمع اضحیٰ آتی ہے۔ یاہ کی تخفیف و تشدید دونوں کے ساتھ۔ ③ ضیۃ اس کی جمع ضیایا آتی ہے۔ ④ اضحیۃ بفتح الہزۃ اس کی جمع اضحیٰ آتی ہے۔ یہ اس جانور کو کہتے ہیں جو قربانی کے دنوں میں تقرب الی اللہ کے لئے ذبح کیا جلتے۔

پچھلے باب میں صاحب مشکوٰۃ نے عیدین کے دوسرے افعال و اعمال کا تذکرہ کیا تھا۔ عید الاضحیٰ کے اہم اعمال میں سے ایک قربانی بھی ہے۔ اس لئے ”باب العیدین“ کے بعد قربانی پر مستقل باب قائم کرنا مناسب سمجھا گیا۔

اس بات پر اجماع ہے کہ قربانی ایک انتہائی پسندیدہ اور مقبول عمل ہے۔ حدیث میں ہے کہ خیر الدین قربانی حق تعالیٰ کے ہاں احب الاعمال ہے۔ قربانی کے استحسان پر متفق ہونے کے

بعد ائمہ میں اختلاف ہوا ہے کہ کیا قربانی واجب بھی ہے یا نہیں؟ اس ائمہ ثلاثہ سے یہ منقول ہے کہ قربانی سنت ہے۔ ابن ہشام نے بدایۃ المجتہدین تصریح کی ہے کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک قربانی سنن مؤکدہ میں سے ہے۔ امام مالک سے ایک روایت وجوب کی بھی ہے۔

امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کے نزدیک قربانی واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قربانی سنت ہے۔ امام طحاوی نے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے مذاہب کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ قربانی امام صاحب کے قول کے مطابق واجب ہے اور صاحبین کے قول کے مطابق سنت مؤکدہ ہے۔ حنفیہ نے قربانی کے وجوب پر بہت سے دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے چند ایک حسب دلائل وجوب قربانی ذیل ہیں۔

① قرآن کریم کی آیت مبارکہ ”فصل لربک وانحر“ اس سورۃ میں حق تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو نعمت کوثر دینے کی بشارت دی ہے پھر اس کے شکریہ میں دو چیزوں کا امر فرمایا ہے ”مَلَّ“ یعنی نماز پڑھو، دوسرے ”انحر“ اس آیت میں نحر کی تفسیریں سلف سے منقول ہیں ان میں سے ایک تفسیر ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور بعض دیگر سلف سے مروی ہے۔ ان حضرات نے ”نحر“ کی تفسیر قربانی سے کی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ

کی ایک نکتہ لفظیہ ہیں۔ ابن عباس فصل لریک وانحر قال الصلاة المكتوبة والنحر النسك والذبح
یوم الاضحیٰ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی اس تفسیر کے مطابق اس آیت میں قربانی کا امر ہوا اور امر کا اصل مقتضا وجوب
ہے اس لئے قربانی واجب ہوگی۔ قرآن کریم کے امر کا اصل مقتضا قویہ ہوتا ہے کہ وہ مأمور بہ فرض ہو لیکن یہاں چونکہ تحرکی تفسیریں
اختلاف سلف کی وجہ سے اس کی دلالت میں غنیت آگئی ہے اس لئے اس سے صرف وجوب ہی ثابت ہوگا۔

② حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث قال رسول الله ﷺ صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لَهُ سَعَةٌ وَلَمْ
يُضَحَّ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا (جس شخص کے پاس قربانی کرنے کی گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو ایسا شخص ہماری
عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ اور حاکم وغیرہ نے کی ہے۔ حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے۔
اس حدیث میں دعوت ہونے کے باوجود قربانی نہ کرنے والے پر سخت وعید بیان کی گئی ہے۔ یہاں تک فرمادیا کہ
ایسا شخص مسلمانوں کی عید گاہ میں آنے کے لائق نہیں ظاہر ہے ایسی سخت وعید ترک واجب پر ہی ہو سکتی ہے۔
ترک سنت یا ترک مستحب پر ایسی وعید نہیں ہوتی۔ اس حدیث سے ایک تو قربانی کا وجوب ثابت ہوا۔ دوسرا یہ
معلوم ہوا کہ قربانی ہر شخص پر واجب نہیں بلکہ وجوب اضحیہ کے لئے کچھ شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض شرائط آنحضرت
ﷺ کے ارشاد ”مَنْ كَانَ لَهُ سَعَةٌ“ سے مستنبط کی گئی ہیں۔

یہ حدیث صحیح اور قابل استدلال ہے لیکن بعض حضرات نے اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے ان کے مفصل جوابات
مطولات میں دے دیئے گئے ہیں۔ یہاں اختصاراً ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس حدیث کی سند پر ایک اعتراض یہ کیا
گیا ہے کہ اس میں ایک راوی عبداللہ بن عیاش ہیں اور یہ ضعیف ہیں لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں اس لئے کہ ان کی
تضعیف بھی کی گئی ہے لیکن یہ متفق علی ضعفہ نہیں ہیں، امام مسلمؒ ان کی روایات متابعات دشواہد میں ذکر کی ہیں،
یہ درج حسن سے کم کے راوی نہیں۔

دوسرا اعتراض اس کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عیاش کے بعض شاگردان سے یہ حدیث موقوفاً نقل
کرتے ہیں، یعنی اس کو حضرت ابوہریرہؓ رضی اللہ عنہ کا اپنا ارشاد قرار دیتے ہیں۔ اور بعض محدثین نے موقوف
روایت بھی کو اصح قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی حدیث کے رفع و دفع میں روایات مختلف ہوں
اور دونوں طرف راوی ثقہ ہوں تو رفع کو زیادہ ثقہ سمجھتے ہوئے قبول کر لیا جاتا ہے۔ مرفوع حدیث کو قبول کر

۱۔ تفسیر طبری ص ۲۱۱ ج ۳۰۔ ۲۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۳۲۔

۳۔ مستدرک حاکم ص ۲۳۲ ج ۴۔

۴۔ وجہ استنباط کے لئے ملاحظہ ہواعلام السنن ص ۲۱۵ تا ۲۱۷ ج ۱۰۔

لینے سے موقوف روایات کا ترک لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ بات اس صحابی نے آنحضرت ﷺ سے کہی ہو بعد میں کبھی یہ بات آنحضرت ﷺ کی طرف نسبت کر کے بیان فرماتے ہوں اور کبھی اس حدیث کے مطابق اپنے فتویٰ کے طور پر۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہی ہے تب بھی ہمارے لئے مضر نہیں۔ اس لئے کہ یہ موقوف بھی مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی کیونکہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اس طرح وید بیان کرنا دراصل آنحضرت ﷺ کا منصب ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے جو یہ وید بیان کی ہے یہ آنحضرت ﷺ سے سن کر ہی کی ہوگی۔

(۳) فصل ثالث (۱۱۱) میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے اُتَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سَنِينَ يَضْحَى۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے ہجرت کے بعد قرآنی مواظبت کی ہے۔ آپ کی مواظبت دلیل وجوب ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا ترک جائز ہوتا تو زندگی میں کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے اسے ترک کرتے۔

(۴) محلہ ستہ کی بہت سی احادیث میں یہ مضمون آکر ہا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ایک مرتبہ بعض لوگوں مدینہ منورہ کے اندر عید کی نماز سے پہلے ہی قربانی کر لی اس پر نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا من کان ذبح قبل أن يصلي فليذبح أخرى مكانها ومن لم يذبح فليذبح باسم الله۔ یہ الفاظ فصل ثالث میں حضرت جناب بن عبد اللہ کی متفق علیہ روایت کے ہیں۔ اس میں ایک تو نماز عید سے پہلے قربانی کرنے والوں کو صیغہ امر کے ساتھ دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا اگر واجب نہ ہوتی تو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم نہ دیتے پھر ان لوگوں کو ذبح اصحیہ کا امر فرمایا جنہوں نے عید سے پہلے قربانی نہیں کی اور امر کا اصل مقتضار وجوب ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قربانی واجب ہے۔

ابن حزم نے حدیث کے پہلے حصہ سے استدلال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان کو آنحضرت ﷺ نے اعادۃ فحیہ کا حکم اس کے وجوب کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ اس وجہ سے دیا ہے کہ نفل عبادت بھی مشروع کرنے سے واجب ہوا کرتی ہے۔ اعلیٰ السنن میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نفل عبادت مشروع کرنے سے تب واجب ہوتی ہے جبکہ اس کو اس کے وقت مشروع میں شروع کیا جائے ہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص یوم غر کار و روزہ رکھ کر ٹوڑے تو اس کی قضاء واجب نہیں ہوگی۔ یہاں بھی لیے ہی ہے اس لئے کہ شہر میں رہنے والے کے لئے نماز عید سے پہلے قربانی کا وقت مشروع نہیں ہوتا۔ نیز یہ بات نص حدیث سے ثابت ہے کہ جس کو دوبارہ قربانی کا حکم دیا ہے وہ قبل الصلوۃ ذبح کی وجہ سے شارع فی الاضعیۃ نہیں بنے تھے لقولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوۃ فإنما هو شاة لحم یجلبها لأهل مصر لیست من الاضعیۃ فی شئ۔

قائلین عدم وجوب کے جو دلائل آئیں گے ان کا ساتھ ساتھ جواب ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ تقبل من محمد و آل محمد و من أمتهم محمد م ۱۳۰۔ اس کا مقصد آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور پوری امت کو ثواب میں شریک کرنا ہے۔ فصل ثانی میں احمد، ابو داؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ایک روایت میں یہ لفظ آ رہا ہے میں اللہ عز و جل عن من لم یضع من أمتی اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت کے ان نادار لوگوں کو ثواب میں شریک فرما رہے ہیں جو قربانی نہیں کر سکتے جو لوگ وسعت کے باوجود قربانی نہیں کرتے ان کے لئے یہ بشارت نہیں۔

عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذبحوا إلا مسنة م ۱۳۱۔

مسنة کی تفسیر حنفیہ کے ہاں حسب ذیل ہے۔ اہل میں سے مسنة وہ ہے جو اپنی عمر کے پانچ سال پورے کر کے چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو گائے بیل وغیرہ میں مسنة وہ ہے جو دو سال کا ہو اور بکری وغیرہ میں مسنة وہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو۔ شنی کی بھی یہی تفسیر ہے۔

غنم کی دو قسمیں ہیں ضأن اور معزة۔ اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ ضأن میں سنہ کے علاوہ جنس بھی جائز ہے جنس سے مراد غنیمہ کے نزدیک وہ ہے جس کی عمر چھ مہینے ہو چکی ہو۔ معز میں جنس جائز نہیں۔

إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن۔ قربانی میں جذعة من الضأن مطلقاً جائز ہے خواہ مسنة موجود ہو یا نہ ہو۔ اس حدیث میں بیان افضلیت مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بہتر یہی ہے کہ مسنة ذبح کرنے کی کوشش کی جائے اگر مسنة کا ملنا مشکل ہو تو جذعة بھی ذبح کیا جاسکتا ہے۔

عن ابن عباس قال لما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر الخ م ۱۳۲۔ سعید بن المسیب وغیرہ بعض سلف کا یہ مذہب ہوا ہے کہ گائے وغیرہ کی قربانی میں سات اور اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک گائے بیل وغیرہ اور اونٹ سب میں سات حقدار شریک ہو سکتے ہیں جمہور کی دلیل حضرت جابر کی مرفوع حدیث ہے جو فصل اول میں بحوالہ مسلم و ابو داؤد گذر چکی ہے۔ إن النبي صلى الله عليه وسلم قال البقرة عن سبعة والجزر عن سبعة۔ ابن عباس کی زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے۔ قربانی کے دن آگئے تو ہم گائے میں سات سات اور اونٹ میں دس دس آدمی شریک ہو گئے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

عن نافع أن ابن عمر قال الأضحي يومان بعد يوم الأضحي ۱۲۹

قربانی کتنے دن کرنا جائز ہے۔ اس میں مذاہب مختلف ہیں مثلاً بعض کے نزدیک صرف یوم النحر کو قربانی کر سکتا ہے۔ بعض کے نزدیک ذی الحجہ کے آخر تک کر سکتا ہے۔ یہاں صرف ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قربانی چار دن جائز ہے یوم النحر اور تین دن اس کے بعد امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قربانی تین دن تک جائز ہے یوم النحر اور دو دن اس کے بعد حضرت علیؓ و غیرہ سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن قیمر رحمہ اللہ نے امام احمدؒ کا ارشاد نقل فرمایا هو قول عيسى واحمد من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم

جہمور کی ایک دلیل زیر بحث روایت ہے بحوالہ موطا امام مالک۔ اس میں امام مالکؒ نے پہلے حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ قربانی یوم النحر کے بعد دو دن تک ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد فرمایا وبلغني عن علي ابن المطالب مثله۔ امام مالک کے بلاغات بھی مقبول ہوتے ہیں۔ یہ دواثر ہو گئے ایک حضرت ابن عمرؓ کا دوسرا تحریر علیؓ کا۔ یہ دونوں اثر حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ غیر مدرک بالراۃ ہے۔ (کسی عبادت کے وقت کی تعیین مای سے نہیں کی جاسکتی) اور ایسے مسائل میں اثر موقوف بھی حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسی مضمون کی تائید حدیث مرفوعہ سے بھی ہوتی ہے۔ بخاری وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت رکھنے کی ممانعت فرمادی ہے۔ بعد میں یہی منسوخ ہو گیا۔ جن تین دنوں کے بعد ادھار لحم کی نہی تھی وہ تین دن کون سے فرمادے ہیں۔ یعنی یہ تین کب سے شروع ہوں گے؟ بعض نے کہا ہے کہ یہ تین دن اس دن سے شروع ہوں گے جس دن قربانی کی جائے گا۔ اگر وہ یوم النحر کو قربانی کو تلبہ ہے تو بارہ تاریخ کے بعد تک گوشت رکھنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اگر گیارہویں کو قربانی کر تلبہ ہے تو یہ ممانعت تیرہ سے شروع ہوگی۔ علی هذا الفیاس۔

دوسرا مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ ان تین دنوں کی ابتداء یوم النحر سے ہوگی یعنی قربانی خواہ دس تاریخ کو کرے یا گیارہ یا بارہ کو بہر صورت بارہویں تاریخ کے بعد تک وہ گوشت اپنے پاس نہیں رکھ سکتا۔ اس دوسرے مطلب کی تائید حضرت جابرؓ کی ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کنا لا نأكل من اللحم بدنا فوق ثلاث هنيئاً، اور منیٰ کے تین دنوں کی ابتداء یوم النحر سے ہوتی ہے۔ اس مطلب کے مطابق یہ حدیث اس بات کی دلیل ہوگی کہ بارہ تاریخ کے بعد قربانی جائز نہیں اس لئے کہ اگر بارہ تاریخ کے بعد بھی قربانی جائز ہو تو پھر اس دن تک گوشت رکھنے کی ممانعت کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ ایک طرف تو کہا جا رہا ہے کہ بارہ تاریخ کے بعد قربانی کر سکتے ہو دوسری طرف

بھی کہا جا رہا ہے کہ اس تاریخ کو تمہارے پاس قربانی کا گوشت نہ ہونا چاہیئے۔ اس سے پہلے ختم ہو جانا چاہیئے یہ تو صریح تعارض لازم آئے گا۔

معلوم ہوا کہ ابتداء سے ہی قربانی کے تین دن سہے ہیں یہ بات صحیح بخاری کی متعدد احادیث میں ہے۔ اس کے بعد قربانی کے ایام میں اضافہ ثابت کرنے کے لئے انہی احادیث کے پایہ کی حدیث پیش کرنی چاہیئے۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکتا گا۔

شافعیہ اس مسئلہ میں حضرت عبید بن مطعم کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن اس کی سند صحیح نہیں محدثین نے اس میں کلام کی ہے۔

قال سنة ابيكم ابراهيم ^{۱۲۹}۔ اس میں قربانی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ”سنت“ قرار دیا گیا۔ جو حضرات قربانی کے عدم وجوب کے قائل ہیں وہ اس حدیث سے اور اس قسم کی دوسری احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں قربانی پر لفظ ”سنت“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ کیونکہ احادیث و آثار صحابہ میں اس لفظ کا اطلاق مطلق طریقہ معروف پر بھی آتا رہتا ہے خواہ وہ اصطلاحی معنی میں سنت ہو یا دایہ فیروز۔

العبیۃ

عبیرہ اس جانور کو کہتے ہیں جو رجب کے مہینہ میں ذبح کیا جاتا تھا۔ اسلام میں عبیرہ کا حکم ہے اس میں احادیث مختلف ہیں بعض روایات سے اس کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ جیسے فصل ثانی میں مخنف بن یسلم کی روایت ہے۔ بعض سے اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ فصل اول میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے۔ اس کی بعض روایات میں لفظ ہیں۔ لا فسخ ولا عتیر فی الاسلام منذ امد کی ایک روایت میں لفظ ہیں ”نبی عن الفرع والعبیرة“ یہ سب الفاظ

۱۔ تفصیل دیکھئے اعلام السنن ص ۲۳۴ ج ۱۔

۲۔ مثلاً سنن الوداد (ص ۱ ج ۱) میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت مَلَّی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب فرمایا، حضرت عسٹر پانی لے کر حاضر ہوئے۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ حضرت عسٹر نے عرض کیا آپ کے وضو کے لئے پانی ہے۔ اس پر آنحضرت مَلَّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما اضرنا کما بلیت أن اتوضأ ولو فعلت لکانت سنة۔ یہاں ظاہر ہے سنت ہے مراد طریقہ واجبہ ہے۔

نبی پر دال ہیں۔ روایات میں بظاہر تعارض ہوا، ان میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق میں صاحب کواۃ نے امام ابو داؤد کا قول نقل فرمایا ہے کہ عتیرہ منسوخ ہے یعنی پہلے اس کا حکم یا اجازت دی گئی تھی پھر اس سے نبی کر دی گئی۔ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے کہ عتیرہ منسوخ ہے۔

باب صلوٰۃ الخسوف

یہاں دو لفظ ہیں خسوف اور کسوف۔ بہت سے ائمہ لغت نے ان دونوں لفظوں میں یہ فرق کیا ہے کہ کسوف کا اطلاق زیادہ تر سورج کے گرہن پر اور خسوف کا اطلاق زیادہ تر چاند کے گرہن پر ہوتا ہے ثعلب کا بھی یہی قول ہے جو بری نے اسے فصیح قرار دیا ہے۔ فقہاء کا استعمال بھی اسی کے مطابق ہے یعنی کسوف شمس کے لئے اور خسوف قمر کے لئے۔ لغتۃ الان دونوں لفظوں کا اطلاق ایک دوسرے پر بھی ہوتا رہتا ہے محدثین بھی عام طور پر ان دونوں لفظوں میں فرق نہیں کرتے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں سورج کو گرہن لگا ہے انہی دنوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادہ ابراہیم کا انتقال ہوا ہے۔ جاہلیت کا یہ نظریہ تھا کسوف و خسوف کسی بڑی شخصیت کی موت و حیات کی وجہ سے ہوتا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نظریہ کی تردید فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ امور اللہ تعالیٰ کے قدرت کے نشانات ہیں اس میں کسی کی موت و حیات کا کوئی دخل نہیں۔

خسوف قمر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کئی مرتبہ ہوا ہے۔ کسوف شمس کتنی مرتبہ ہوا ہے؛ بعض حضرات اس میں بھی تعدد کے قائل ہوئے ہیں لیکن صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک مرتبہ ہی ہوا ہے۔ جمہور اہل سیر کا یہی قول ہے مشہور ماہ فلکیات علامہ محمود شاہ مصری نے اپنی کتاب ”نتائج الافہام فی تقویم العزب قبل الاسلام“ میں تصریح کی ہے قواعد ریاضیہ کی روشنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسوف شمس ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے۔

صلوٰۃ الکسوف کی حیثیت کیا ہے؟ بعض حضرات اس کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں بعض مشائخ منفیہ نے بھی وجوب کا قول کیا ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف سُنَّت ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف میں کتنے رکوع کئے ہیں۔ اس میں روایات، تعدد رکوعات حدیث مختلف ہیں، کل پانچ قسم کی روایات ہیں۔

① وہ روایات جن میں ہر رکعت میں ایک مرتبہ رکوع کا ذکر ہے جیسے فصل ثالث ص ۱۳ کے آخر میں نعمان بن بشیر

۱۔ ازبک المجہود ص ۸۵ ج ۵۔ ۲۔ معارف السنن ص ۵ ج ۵۔

- کی روایت بحوالہ نسائی ان التبی صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ حین انکسف الشمس مثل صلواتنا یرکع ویسجد۔
- (۲) بعض روایات میں آپ کا ہر رکعت میں دو رکوع کرنا آ رہا ہے جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔
- (۳) ہر رکعت میں تین رکوع جیسا کہ مثلاً پر ابن عباسؓ کی حدیث۔
- (۴) ہر رکعت میں چار رکوع جیسے اس باب کی تیسری حدیث میں ہے۔
- (۵) ہر رکعت میں پانچ رکوع جیسے فصل ثالث کی پہلی حدیث میں ہے اختلاف روایات کی وجہ سے اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

حنفیہ نے پہلی قسم کی روایات کو اختیار کیا ہے جن میں ہر رکعت میں ایک رکوع کرنا آ رہا ہے۔ ائمہ ثلثہ نے دوسری قسم کی روایات کو اختیار کیا ہے جن میں ہر رکعت میں دو رکوع کرنا آ رہا ہے۔ باقی روایات کو یہ حضرات معطل قرار دیتے ہیں اس مسئلہ میں فعلی روایات میں تو بظاہر اختلاف ہے لیکن قولی حدیث سے ایک رکوع والے قول کے تائید ہوتی ہے سنن البوداد و غیرہ میں قیمۃ بن الحارث الہلالی کی ایک روایت ہے اس کے آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے فاذا راٰ یقوتھا فصلوا کا حدث صلوة صلیتھما من المکتوبة۔ یعنی تم جب کسوف شمس کو دیکھو تو اس فرض نماز کی طرح نماز پڑھا کر دو جو تم نے قریب ترین زمانہ میں پڑھی ہے۔ اور ایسی نماز فجر کی نماز تھی۔ ظاہر ہے فجر کی نماز میں ایک رکعت میں ایک ہی رکوع ہو تلخیص حدیث قولی ہے اور تشریع عام کے حیثیت رکھتی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے لئے ضابطہ بیان فرمادیا کہ ایسے موقعہ پر فجر کی طرح دو رکعتیں ایک ایک رکوع کے ساتھ پڑھنی چاہئیں۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو مختلف افعال مروی ہیں وہ فقہ عوارض و خصوصیات کی بناء پر ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر رکعت میں کئی رکوع کرنا جو آ رہا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع صلواتی تو ہر رکعت میں ایک ہی کیا ہے جیسے عام نمازوں میں ہوتا ہے باقی جو زائد رکوع ہوئے ہیں وہ رکوع تشیع تھے۔ اس نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کے بہت سے نشانات دیکھے ہیں جنت و دوزخ کا مشاہدہ بھی فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حق تعالیٰ کی قدرت کا کوئی نشان اور آیت دیکھتے تو تعظیم باری کے لئے فوراً الجھک جاتے اور رکوع فرماتے ایسے رکوع کو رکوع تشیع کہتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور بھی موقعوں پر قدرت حق کی نشانی دیکھ کر جبکہ ثابت ہے۔ اس باب کی فصل ثانی کے آخر میں آ رہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو ام المؤمنین میں سے کسی کے انتقال کی خبر ملی تو فوراً سجدہ میں گر گئے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اذا راٰ یقوتھا فصلوا فاصعدوا وای آیت اعظم من ذھاب أنزلج

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ حاصل یہ کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے ایک سے زائد رکوعات، رکوعات بخش تھے۔ آپ نے یہ رکوع آیات قدرت دیکھنے کی وجہ سے فرمائے تھے یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسے افعال احادیث میں آئے ہیں۔ جو نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس نماز میں کئے ہیں لیکن امت کے لئے وہ سنت نہیں مثلاً آپ نے نماز میں ایسا انداز اختیار کیا ہے جیسے کسی چیز کو پکڑتے وقت کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا ہے جبکہ آپ نے جنت کے میوہ جات دیکھے ہیں اسی طرح آپ بعض آیات دیکھ کر پیچھے بھی ہٹے ہیں۔ ظاہر ہے آگے پیچھے ہونا اس نماز میں امت کے لئے مسنون نہیں ہے بلکہ یہ آنحضرت کی خصوصیت ہے اسی طرح اس نماز کے دوران رکوعات بخش بھی آپ کی خصوصیات ہیں تھیں ہی کہ آپ نے امت کے لئے ضابطہ بیان کرتے ہوئے یہ نہیں فرمایا اِذَا رَأَيْتُمُوہَا صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُوہَا لَیْ اَصْلٰی۔ بلکہ یہ فرمایا۔ صَلُّوا کَاَحَدَثٍ صَلَّوْۃَ صَلَّیْتُمُوہَا مِنْ اَلْمَكْتُوبَةِ۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس نماز میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے بہت سے اعمال ایسے فرمائے ہیں جو آپ ہی کی خصوصیت تھی۔

باب فی سجود الشکر

جب کوئی خاص خوشی کا واقعہ پیش آئے تو ایسے وقت حق تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سجدہ شکر مستحب ہے۔ صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کی دو روایتیں ہیں کراہت کی دوسری جواز کی۔ امام ابو حنیفہ کے متعلق امام محمدؒ فرماتے ہیں ”انہ کان لا یراھا شیئاً“ امام صاحب کی اس رعایت کا کیا مطلب ہے؟ اس میں مشائخ احناف کی آراء مختلف ہیں۔ بعض نے کہا کہ آپ سنت کر نفی کرنا چاہتے ہیں۔ بعض نے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس کو شکر نام نہیں سمجھتے تھے شکر تمام تو یہ ہے کہ پوری دد رکعتیں پڑھی جائیں بعض نے کہا کہ آپ وجوب کی نفی فرمانا چاہتے ہیں بعض نے کہا اس سے مشروعیت کی نفی مقصود ہے۔ لیکن منغیہ کے ہاں فتویٰ استحباب پر ہی ہے کیونکہ سجدہ شکر احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔

۱۔ اعلام السنن ص ۲۳۱ ج ۲ نقلاً عن رحمۃ اللہ

۲۔ ایضاً نقلاً عن ”الذخیرۃ“

۳۔ ایضاً

باب الاستسقاء

استسقاء باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد السقی ہے استسقاء میں سین اور تاء طلب کے لئے ہے۔ استسقاء کا مطلب ہوا "طلب السقی" بارش مانگنا۔ اصطلاح شریعت میں استسقاء کا معنی ہے طلب السقی بوجہ مخصوص بانزال المطر دفع الجذب والقحط۔ جب قحط سالی اور بارش کی کمی ہو جائے تو اس میں دعاء و استغفار کی ترغیب دی گئی ہے۔ قرآن کریم میں ہے استغفر لکم غفار انہ کان غفاراً یرسل السماء علیکم مدرراً۔ معلوم ہوا دعاء و استغفار میں حق تعالیٰ نے یہ اثر رکھا ہے کہ اس سے حق تعالیٰ کی رحمت اور بارش نازل ہوتی ہے۔ احادیث و کتب میں بھی استسقاء کی ترغیب دی گئی ہے۔

استسقاء کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) بغیر نماز پڑھنے کے استغفار کرنا اور بارش کے لئے دعاء مانگنا (۲) خطبہ جمعہ اور فرض نمازوں کے بعد بارش کے لئے دعا کرنا۔ (۳) بارش کے لئے مستقل طور پر نماز پڑھنا اور اس کے بعد دعائیں کرنا۔ اس کے اندر اعلیٰ صورت یہ ہے کہ باہر عید گاہ وغیرہ کی طرف نکلا جائے نماز پڑھ کر نہایت عاجزی و خشکی کے ساتھ دعاء ادا استغفار کیا جائے۔ نماز سے پہلے صدقہ و خیرات کر لیا جائے تو بہتر ہے۔

استسقاء کی یہ تینوں صورتیں سب کے نزدیک جائز اور ثابت ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک سنون یہ ہے کہ دو رکعتیں جماعت کے ساتھ امام پڑھائے اس کے بعد دعاء کی جائے۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ استسقاء میں نماز سنون نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام صاحب استسقاء میں نماز کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ امام صاحب کے قول کا مقصد یہ ہے کہ استسقاء نماز میں منحصر نہیں نیز آپ نماز کے سنت مؤکدہ ہونے کی نفی فرمانا چاہتے ہیں جواز یا ندب کی نفی مقصود نہیں۔

نماز کے سنت مؤکدہ نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے موقعوں پر بارش کی دعاء کی ہے لیکن نماز کا التزام نہیں فرمایا۔ سنت مؤکدہ تب بنتی جبکہ آپ نے اس پر مواظبت فرمائی ہوتی۔ نیز قرآن کریم میں بھی بارش اترنے کے لئے صرف استغفار کو بھی مؤثر قرار دیا گیا کسافی قولہ تعالیٰ استغفر واربعہ انہ کان غفاراً یرسل السماء علیکم مدرراً۔ اس کے علاوہ شعبی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ استسقاء کے لئے باہر نکلے اور استغفار کر کے واپس آگئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا لوگوں نے کہا کہ آپ نے استسقاء کو کیا نہیں حضرت عمرؓ نے فرمایا استسقاء کر تو لیل ہے۔ یہ بھی استسقاء ہی کی ایک صورت ہے پھر آپؐ سورہ نوح والی منذر جبرائیلؑ کی تلامذت فرمائی۔

لہذا وہ عید بن منصور فی سنتہ (اعلاء السنن ص ۱۳۸ ج ۸ نقلاً عنی عمدة القاری)

لہذا صلوٰۃ الاستسقاء کی حدیثیں امام صاحب کے خلاف نہیں۔ ان سے جواز و ندب معلوم ہوتا ہے اس کے امام محمدؒ بھی منکر نہیں۔

وَحَوَّلَ رَدَّاهُ ۱۳۱ تَحْوِيلِ رَدَّاهُ امام صاحب کے نزدیک صرف تَعَاوُلِ کے طور پر ہے ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک مستقل سُنَّتِ یا سَعْب ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ تَحْوِيلِ رَدَّاهُ کب کرنی چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں خطبہ کا ابتداءً حصہ گزرنے کے بعد بعض کہتے ہیں بین الخطبتین کی جائے۔ بعض نے کہا خطبہ کے بعد کی جائے۔

صلوٰۃ الاستسقاء میں خطبہ بھی ہونا چاہیئے یا نہیں؟ اس حدیث اور دوسری بعض احادیث میں خطبہ کا ذکر آ رہا ہے۔ پھر خطبہ ایک ہونا چاہیئے یا دو اس میں امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک خطبہ ہے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو خطبے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا ذوق یہ ہے کہ استسقاء میں کوئی خاص کیفیت مسنون نہیں بلکہ اس میں وسعت ہے جو کیفیت بھی اختیار کر لی جائے مقتضائے حال کے مطابق وہ درست ہے۔

کتاب الجنائز

باب عیادة المریض و ثواب المرض ۱۳۳

وعنه حق المسلم علی المسلم ست الخ ۱۳۲.

اسی باب کی دوسری حدیث ابی ہریرۃ میں پانچ حقوق کا ذکر ہے اور یہاں چھ حقوق بیان کئے گئے ہیں۔ یہ بظاہر تعارض ہے۔ اس کا حل یہی ہے جو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ ”فمن“ یا ”ست“ کا عدد صغر کے لئے نہیں ہے۔ کوئی عدد اپنے ماننا دیکھنے نافی نہیں ہوتا۔ جہاں پانچ کا ذکر ہے وہاں اس سے زیادہ کی نفی نہیں ہے۔ باقی مختلف احادیث میں مخصوص اعداد کی تخصیص یا تو خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا خصوصیت مخاطبین کی وجہ سے۔

اس مضمون کی مکمل تفصیل کتاب الایمان میں حدیث ”الایمان بضع وسبعون شعبۃ“ کے تحت کی گئی ہے۔

وعن البراء بن عازب قال اُمننا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ببيع الخ ۱۳۳

ابراہیم المفسر۔ قسم کھانے والے کی قسم کو پورا کرنا کسی نے ایسی قسم کھالی جس کے پورا کرنے کا دار و مدار دوسرے کے کام پر ہو تو دوسرے شخص کو جائز حدود میں رہتے ہوئے اس کا کام کر دینا چاہیے تاکہ اس کی قسم پوری ہو جائے۔
الحسین مطلق۔ ریشم۔ استبرق۔ مونا ریشم، دیماج۔ باریک ریشم۔ المیشرقا الحسراء۔ سُرخ گدا۔ اگر سُرخ رنگ گدا ریشم کا ہو تو مرد کے لئے بہر حال حرام ہے خواہ سُرخ رنگ کسی قسم کا ہو۔ اور اگر ریشم نہ ہو تو سُرخ رنگ اگر معصفر یا مزخفر ہو تو بھی مردوں کے لئے مکروہ ہے۔ البتہ عورتوں کے لئے جائز ہے۔ اگر نہ ریشمی ہو اور نہ معصفر اور نہ مزخفر ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

القستی۔ ”قس“ کا بنا ہوا ریشم۔ قس ایک جگہ کا نام۔ یہاں کا ریشم مشہور ہوتا تھا۔

وعنها قالت مات النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین حاقنتی و ذاقنتی الخ ۱۳۴
حاقنتہ۔ سینہ کا بالائی حصہ۔ ذاقنتہ۔ ٹھوڑی۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شدت موت کا ذکر فرمایا ہے۔ موت کی شدت نہ علی الاطلاق مذکور ہے۔ اور نہ علی الاطلاق محمود ہے۔ شدت کی نوعیت مختلف ہے۔ کفار کو شدت سے مقصود ہی ان کو سزا دینا اور تکلیف دینا ہوتا ہے۔ یہ ان کے لئے مفید نہیں ہے۔ اور مقررین کی شدت رنج و ربات کے

لئے ہوتی ہے۔ یہ شدت ان کے لئے مفید ہے۔ محض کسی کی شدت دیکھ کر کسی کے مقرب یا مبغوض ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لئے حضرت عائشہؓ ارشاد فرما رہی ہیں: ”فلا اکثر شدة الموت لاحد الخ“۔

موت کی شدت اور تکلیف کا ایک سبب اس عالم دنیا سے تعلق بھی ہوتا ہے۔ جتنا کسی کو دنیا سے تعلق شدید ہوگا اس سے جدا ہوتے وقت تکلیف بھی اتنی زیادہ ہوگی۔

آپ ﷺ کو اس عالم سے تعلق بہت زیادہ تھا، مگر تعلق کی انواع مختلف ہوتی ہیں۔ ایک حرص اور مال کی محبت کی وجہ سے دنیا کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اہل دنیا کا تعلق اسی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اور ایک تعلق شفقت والا ہوتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا تعلق اس نوعیت کا ہے۔ کائنات میں آپ ﷺ سے زیادہ کسی کو امت کے ساتھ شفقت کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ آپ کو موجودہ امت اور آنے والی امت کی فکر تھی۔ بالخصوص آپ کو امت کو پیش آنے والے فتنوں سے مطلع کر دیا گیا تھا۔ اس کی بھی فکرتھی کہ ایسے فتنوں میں میری امت کا کیا حال ہوگا۔ غرضیکہ اس نوعیت کا تعلق آپ ﷺ کا امت کے ساتھ بہت زیادہ تھا۔ اسی وجہ سے شدت بھی زیادہ محسوس فرمائی۔

وعن ابی ہریرۃ..... الشہداء خمسۃ المطعون والمبطون للخن ۱۳۵

شہید کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ شہید ہے جس پر دنیا کے احکام بھی دوسرے مسلمانوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان کو دوسرے مسلمانوں کی طرح غسل نہیں دیا جاتا اور نہ ہی کفن دیا جاتا ہے۔ بلکہ جو کچھ پہنے ہوئے ہوں انہی کپڑوں میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا شہید وہ ہے جس پر دنیا میں شہید والے احکام جاری نہیں ہوتے۔ بلکہ عام مسلمانوں والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ لیکن ان کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے بشارت دی ہے کہ آخرت میں ان کو حق تعالیٰ شہادت کا ثواب عطا فرمائیں گے۔ اور ان کے ساتھ انعام و اکرام کا وہی معاملہ فرمائیں گے جو شہداء کے ساتھ فرماتے ہیں۔ اس حدیث میں دوسری قسم کا شہید مراد ہے۔ اس کے علاوہ ادھر بہت سی احادیث میں دوسری قسم کے لوگوں کے شہید ہونے کی بشارت بھی وارد ہوئی ہے۔

وعن ثوبان..... اذا اصاب احدكم الحشی فان الحشی للخن ۱۳۵

اس حدیث میں پانی سے نہانے کو بخار کا علاج قرار دیا گیا ہے۔ یہ ہر قسم کے بخار کے بارے میں نہیں ہے۔ بخار مختلف قسموں کا ہوتا ہے۔ بعض بخار میں نہانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض میں مضر بلکہ مہلک ہو سکتا ہے۔ یہ طیب ہی کچھ کہتا ہے کہ یہ کسی قسم کا بخار ہے۔ اس لئے ایسے حالات میں طیب سے مشورہ کر لینا چاہیئے۔

ہو سکتا ہے کہ اہل حجاز کا بخار عموماً اس قسم کا ہوتا ہو جس میں نہانا مفید ہے۔ اس لئے مطلقاً یہ علاج ارشاد فرمادیا۔

باب تمنی الموت و ذکرہ

موت کی تمنّا کا حکم | اس باب کی بعض احادیث سے تمنائے موت کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اور بعض سے اس کا محمود ہونا معلوم ہوتا ہے۔ موت کی تمنّا کے مناشی مختلف ہیں اس لئے ان کے احکام بھی مختلف ہیں۔

① حق تعالیٰ کی لقاء کے شوق سے موت کی تمنّا کرنا یہ جائز اور محمود ہے۔ ② دنیاوی تکالیف اور پریشانیوں سے گھبرا کر موت کی تمنّا کرنا اسکی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ③ کوئی شخص کسی دینی فتنے میں مبتلا ہو جائے۔ اس فتنہ میں اس کو اپنے دین کا تحفظ مشکل نظر آتا ہو تو اب دین کے تحفظ کے لئے موت کی تمنّا کی اجازت ہے۔

و عن بریدۃ المومن ینوت بعرق الجبین منہا اس کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں
① پیشانی پر پسینہ آنا کنایہ ہے محنت سے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مومن مرتے وقت بھی ماتھے پر پسینہ لے کر جاتا ہے۔ آخری دم تک نیکیوں اور طاعات میں محنت کرتا رہتا ہے۔ کبھی بھی طاعات میں دھیرا نہیں پڑتا۔ یہ مطلب سب سے اچھا معلوم ہوتا ہے۔

② ماتھے کے پسینہ سے مرنا موت کی سہولت سے کنایہ ہے۔ مومن کو موت کے وقت زیادہ شدت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ ماتھے کو پسینہ ہی آتا ہے۔ یہ حدیث قصیدہ محملہ ہے اور مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ بعض مومنوں کو زیادہ تکلیف نہیں ہوتی۔ بعض کو ہونا اس کے منافی نہیں۔ حق تعالیٰ کا معاملہ اپنے بندوں کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔

③ ماتھے کا پسینہ کنایہ ہے شدتِ موت سے۔ مومن کو موت کے وقت اتنی شدت پیش آتی ہے کہ ماتھا پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے۔ مومن کے لئے شدت بھی رحمت ہے۔

④ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر ہی رکھا جائے موت کے وقت ماتھے پر پسینہ آنا بھی ایمان پر خاتمہ کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔ چنانچہ میں نے بعض اکابر کے ساتھ خود یہ معاملہ دیکھا ہے کہ انتقال کے بعد بھی ان کی پیشانی پر پسینہ نمایاں طور پر نظر آ رہا تھا۔ لیکن بوقتِ موت ماتھے پر پسینہ نہ آنا ایمان نہ ہونے کی علامت یا دلیل نہیں۔

باب مالیت ال عند من حضر الموت

عن ابی سعید و ابی ہریرۃ لقنوا موتاکم لا الہ الا اللہ۔ منہا

”موتی“ سے مراد رائج یہی ہے کہ قریب الموت ہے۔ جب کسی موت کا وقت قریب ہو تو اس کے پاس بیٹھ کر کلمہ طیبہ پڑھا جائے تاکہ سُن کر وہ بھی پڑھنے لگے۔ اس کو مکمل نہ کیا جائے ہو سکتا ہے غلبہ تکلیف میں کیا کہہ بیٹھ بعض حضرات نے ”موتی“ کو حقیقی معنی پر محمول کیا ہے۔ اس سے مراد قریب الموت نہیں، بلکہ میت مراد ہے اور تلقین سے مراد تلقین القبور ہے۔ لیکن رائج اور حنفیہ کے ہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ تلقین قبور نہ کی جائے بلکہ ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث معقل بن یسار ”اقرؤوا سوراۃ یس علی موتاکم“ میں بھی رائج یہی ہے کہ موتی سے مراد قریب الموت ہے۔

باب غسل المیت و تکفینہ

عن ام عطیۃ قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغنی غسل ابنتہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ازار مبارک کفن میں شریک کرنے کے لئے غایت فرمایا کفن میں امداد کے لئے اور برکت کے لئے ایسا فرمایا تھا۔ کسی نیک آدمی کا لباس بطور تبرک اگر مسنون کفن میں شریک کر لیا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن مسنون کپڑوں سے زیادہ شریک کرنا مناسب نہیں، یہ اسراف ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن میں شریک کرنے کا ہی اس فرمایا تھا۔

وعن عائشۃ قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ الثوب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سحولۃ۔ بفتح السین زیادہ فصیح ہے۔ بغنم السین بھی پڑھا گیا ہے۔ اس کے معنی میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ”سحول“ یمن کا ایک شہر ہے وہاں کے بنے ہوئے کپڑے کو ”سحولیہ“ کہا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ”سحول“ دھوبی کو کہتے ہیں دھوبی کا دھلا ہوا کپڑا مراد ہے یعنی وہ کپڑا دھلا ہوا تھا کورا نہیں تھا۔

مرد کے کفن میں اختلاف | شافعیہ کے ہاں مرد کے کفن میں تین کپڑے ہونے چاہئیں اور تینوں لفافے ہوں۔ شافعیہ قیصر کے قائل نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک تین کپڑے ہونے چاہئیں۔ ان میں سے ایک لفافہ ہو یعنی بڑی چادر جو پورے بدن کو لپیٹ لے۔ دوسرا ازار ہو تیسرا قیصر۔ لیکن قیصر میں آستین نہ بنائی جائے۔

شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اسمیچ ”لیس فیہا قیصر ولا عمامۃ“ ہمیں ملاحظہ قیصر کی نفی کا ہوا ہے کہ یہاں یہی قیصر کی نفی مقصود ہے جس میں باقاعدہ آستین وغیرہ نہ ہوئی ہوں، جیسی زندہ لوگ پہنتے ہیں اور ایسی قیصر

کے تو حنفیہ بھی قائل نہیں ہیں حنفیہ جس قسم کے قائل ہیں اس میں آستین وغیرہ نہیں ہوتے۔
بہت سی احادیث سے مرد کے کفن میں قمیص ثابت ہے۔ وہ سب احادیث حنفیہ کے دلائل ہیں مثلاً۔
حضرت جابر بن سمرہؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث علامہ عینیؒ نے نقل فرمائی ہے۔ ایسے ہی حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ
بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث اور ابراہیمؓ غفرلہ کے اثر سے بھی قمیص ثابت ہے۔

وعن عبد الله بن عباس قال ان رجلاً كان مع النبي صلى الله عليه وسلم للمصۃ

محرم کے کفن میں اختلاف | محرم کا حالت احرام میں انتقال ہو جائے تو اس کے کفن وغیرہ کا کب
طریقہ ہے؟ عام اموات کی طرح یا کچھ امتیاز ہے؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک محرم کا حکم غیر محرم والہ ہے جو عام مردوں کے کفن کا طریقہ ہے وہی
محرم کے کفن کا ہے ان کے ہاں موت سے محرم کا احرام ختم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک محرم کی
موت سے اس کا احرام ختم نہیں ہوتا ہے اس لئے احکام احرام کی باندی مزدوری ہے۔ صرف بکپڑوں میں کفن دیا
جائے گا، سرنگا رکھا جائے گا۔ اور خوشبو نہیں لگائی جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص کثیرہ سے یہ قاطع معلوم ہوتا ہے کہ موت سے انسان
کے اعمال منقطع ہو جاتے ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ دوسرے اعمال موت سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح احرام بھی ختم
ہو گیا۔ جب احرام ختم ہوا تو اس کے احکام بھی ختم ہو گئے کسی حدیث میں آنحضرت ﷺ نے قاعدہ کے
مذہب میں محرم کا استنثار نہیں کیا۔ جن احادیث میں کفن کلیان ہے وہ عام ہیں محرم اور غیر محرم کا فرق نہیں کیا گیا۔
شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث میں ذکر کردہ واقعہ سے ہے۔ شافعیہ نے اس واقعہ کو قاعدہ عامہ تسلیم کر کے
احرام کو باقی اعمال سے مستثنیٰ کر لیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت پر محمول ہے بہت سے مسائل میں
قاعدہ کلیہ سے ہٹ کر بعض صحابہؓ کے ساتھ خصوصیت کا معاملہ کیا گیا ہے۔ یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

وعن ابی سعید الخدری انه لما حضره الموت دعا بشیاب جدد الخ ۱۴۴

۱۔ عمدۃ القاری ص ۸ ج ۸ بحوالہ الکامل لابن عدی۔ ۲۔ ایضاً بحوالہ سعید بن منصور۔

۳۔ سنن ابی داؤد ص ۹۲ ج ۲۔ ۴۔ مؤطا امام مالک ص ۲۶۔

۵۔ اوجز المسالك (بحوالہ عبدالرزاق داہن سعد و کتاب الآثار لا امام محمد) ص ۴۳۲ ج ۲۔

۶۔ مذاہب از بدایۃ المجتہد ص ۱۹۹ ج ۱ و مرقات ص ۲۵ ج ۲۔

نبی کریم ﷺ کے ارشاد ”المیت یبعث فی ثیابہ التي یموت فیہا“ کا مطلب یہ ہے کہ جس قسم کے اعمال میں اس کی وفات ہوگی۔ اسی قسم کے حالات میں اس کا حشر ہوگا۔ ”ثیاب“ سے مراد اعمال ہیں۔ مگر حضرت ابوسعید خدریؓ نے حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل فرمایا یا تو تبرک کے لئے یا سرسری نظر میں اصل مقصود کی طرف التفات نہ ہونے کی وجہ سے۔

وعن عبادۃ بن الصامت ختم الکفن الحلة الخ ص ۱۴۳.

”حلہ“ کا اطلاق دو کپڑوں انار اور رد اوپر ہوتا ہے۔ حالانکہ کفن میں سنت تین کپڑے ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ کفن کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) کفن سنت (۲) کفن کفایت (۳) کفن ضرورت۔ کفن سنت تین کپڑے ہیں اور کفن کفایت دو کپڑے ہیں اور کفن ضرورت جتنے میسر ہوں اس میں کفن سنت کا بیان مقصود نہیں، بلکہ کفن کفایت کا بیان مقصود ہے۔

وعن جابر قال أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن أبي بعد ما أدخل الخ ص ۱۴۴.

وکان کسا عباسا قیصما۔ راوی نے اپنے خیال سے نبی کریم ﷺ کے اس فعل کی حکمت بیان کی ہے۔ غزوہ بدر کے قیدیوں میں حضرت عباسؓ بھی تھے۔ اور ان کے بدن پر کڑتہ نہیں تھا۔ اور کسی کا کڑتہ ان کو پورا نہیں آتا تھا۔ اس موقع پر عبد اللہ بن ابی نے حضرت عباسؓ کو کڑتہ پہنایا تھا۔ اس کے بدلے میں آپ ﷺ نے اس کو بھی کڑتہ پہنایا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مقدس شخصیات کے ملبوسات اور منسبات میں برکت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ برکت کے مفید ہونے کے لئے ایمان شرط ہے۔ اگر ایمان نہ ہو تو بڑے سے بڑے بزرگ کے تبرکات کا بھی فائدہ نہ ہوگا۔ دیکھئے! نبی کریم ﷺ کے لعاب مبارک اور کڑتہ سے بڑا کونسا تبرک ہو سکتا ہے، مگر عبد اللہ بن ابی کے پاس چونکہ ایمان نہیں تھا اس لئے اس کو یہ تبرک مفید نہ ہوا۔

عبد اللہ بن ابی کا جنازہ

رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اس کے بیٹے عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی نے جو مخلص مسلمان تھے۔ نبی کریم ﷺ سے جنازہ پڑھانے کی درخواست کی۔ نبی کریم ﷺ نے ان کی درخواست منظور فرمائی اور جنازہ پڑھانے کا ارادہ فرمایا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھ کر عرض کیا ”قد نہالک ربک ان تصلى علیہ“ (آپ کو آپ کے رب نے اس پر جنازہ پڑھنے سے منع کیا ہے) اس لئے آپ جنازہ نہ پڑھیں۔ مگر نبی کریم ﷺ نے اس کے باوجود جنازہ پڑھایا۔

عبد اللہ بن ابی کے انتقال کے وقت آیت ”استغفر لہم اولا تستغفر لہم ان تستغفر لہم سبعین مرۃ فلن یغفر اللہ لہم“ نازل ہو چکی تھی اس آیت میں منافقین کے لئے آپ کا استغفار

مفيد نہ ہونے کا ذکر ہے۔ لیکن ابھی تک منافقین کے جنازہ سے مراحتہ منع نہیں کیا گیا تھا۔ اس واقعہ کے بعد مراحتہ منع کر دیا گیا اور یہ آیت نازل ہوئی ”لَا تَعْمَلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقْعُرْ عَلَى قَبْرِكَ“ یہاں پر ایک اشکال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان کا جنازہ پڑھنے سے منع فرمایا ہے حضرت عمرؓ نے یہ ممانعت کہاں سے سمجھی۔ مراحتہ نہی تو ابھی تک نازل ہوئی نہیں تھی ”استغفر لہم“ والی آیت دو حال سے غالی نہیں۔ یا تو نہی پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہی پر دلالت کرتی ہے تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ وحی کو ماننے والا کون ہو سکتا ہے؟ آپ نے اس دلالت کے ہوتے ہوئے جنازہ کیے پڑھا دیا۔ اور اگر یہ آیت نہی پر دلالت نہیں کرتی ہے تو پھر حضرت عمرؓ نے کیسے فرما دیا کہ جنازہ پڑھنا منہی عنہ ہے۔

اس کامل یہ ہے کہ آیت بالذات تو نہی پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ آیت کا مدلول بالذات تو استغفار اور عدم استغفار میں برابری بیان کرنا ہے یعنی استغفار کریں یا نہ کریں کسی صورت میں بھی مغفرت کا ترتب نہیں ہوگا۔ آیت کا اصل مدلول تو اتنا ہی ہے۔ البتہ دلیل خارجی سے نہی پر دلالت ہو سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ دلیل خارجی ساتھ ملائی کہ جب جنازہ پڑھنے سے مغفرت نہیں ہوگی تو یہ کام عبث ہوا۔ اور عبث نہی جیسی عظیم الشان شخصیت کے لئے منہی عنہ ہے۔ اس لئے فرمایا کہ منافق کا جنازہ پڑھنے سے جو کہ ایک عبث کام ہے، اللہ تعالیٰ نے آپ کو منع فرمایا؟ حضرت عمرؓ کی نظر میں فائدہ صرف مغفرت ہی تھا۔ اس لئے اس کے نہ ہونے سے اس کو عبث قرار دیا۔ مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ کام عبث نہیں تھا۔ آپ کی نظر میں مغفرت کے علاوہ اور کچھ حکمتیں تھیں جن کے پیش نظر آپ نے یہ کام انجام دیا چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کریمانہ اخلاق کو دیکھ کر کہ دشمنوں کے ساتھ ایسا اچھا سلوک فرماتے ہیں کئی منافق تائب ہوئے۔ الدر المنثور میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے ”وما یغنی عنہ قیمی واللہ انی لأرجو ان یشلو بہ اکثر من ألف من بنی الخنجر“

غلامہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ کام عبث نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے پڑھا دیا۔ اور حضرت عمرؓ نے عبث سمجھا اس لئے نہ پڑھانے کا مشورہ دیا۔ اس واقعہ کے بعد مراحتہ کفار کا جنازہ پڑھنے سے نہی نازل ہو گئی۔ اب کسی مصلحت یا حکمت کے پیش نظر کسی کافر کا جنازہ پڑھنے کی اجازت نہیں۔

باب المشی بالجنازة والصلاة علیہا

وحنہ..... إذا رأيت الجنازة فقوموا فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع مائة. اس حدیث کی تشریح میں تین باتیں ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔

① اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا امر فرمایا ہے اور بعض احادیث میں خود آپ ﷺ کا عمل بھی مذکور ہے۔ اس کی کئی ممکنیتیں ہو سکتی ہیں۔

① — اکرامِ مسلم اور اکرامِ انسانیت کے لئے کھڑے ہونے کا امر فرمایا۔

② — فزعِ موت کی وجہ سے اٹھ کر کھڑے ہو جانا۔

③ — اکرامِ ملائکہ کے لئے اٹھ کر کھڑے ہونا۔ کیونکہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ ہوتے ہیں۔

④ — ایک یہودیہ کا جنازہ دیکھ کر آپ ﷺ کھڑے ہو گئے۔ آپ سے پوچھا گیا کہ یہ تو یہودیہ ہے اس کے لئے قیام کیوں فرمایا؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں اس لئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ اس کا جنازہ میرے سر کے اوپر نہ ہو۔

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ حکم باقی نہیں رہا۔ شریعت میں آپ قیام فرماتے اور اس کا امر بھی فرماتے تھے۔ پھر آپ نے اپنا معمول تبدیل فرمایا تھا بعض علماء تخفیر اور توسیع کے قائل ہیں۔

⑤ اس حدیث میں جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنے کی ممانعت ہے اور بعض احادیث سے دفع الجنازہ سے پہلے بیٹھنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ ان دو قسم کی احادیث میں تطبیق یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وضع علی اللعنات کندھوں سے زمین پر اتارنا۔ (۲) وضع فی اللحد قبر میں اتارنا۔ کندھوں سے اتارنے سے پہلے قعود کی ممانعت ہے۔ اور قبر میں اتارنے سے پہلے قعود کی اجازت ہے۔

⑥ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا چاہیے یا آگے۔ اتنی بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جائز دونوں طرح ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ افضل طریقہ کونسا ہے؟

حنفیہ کے ہاں افضل پیچھے چلنا ہے اور شافعیہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے۔ بہت سی روایات میں اتباع الجنازہ کا لفظ آ رہا ہے۔ یہ روایات حنفیہ کی دلیل ہیں اور جن روایات آگے چلنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک بیان جواز پر محمول ہیں۔ بعض مواقع پر لوگوں کی سہولت کے لئے آگے چلنے کو اختیار فرمایا۔ لوگوں کی کثرت کی وجہ سے اگر سب پیچھے چلنے لگیں تو ازدحام کا خطرہ تھا اس لئے تسہیلاً علی الناس آگے چلنے کو اختیار فرمایا۔ ایک روایت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے آگے چلنے کی یہی توجیہ فرمائی ہے۔

لے ہذل الجہود ص ۵ ج ۵۔ لے دیکھئے ہذل الجہود ص ۲ ج ۵۔

وَمِنْ عَلَى قَالَ رَأَيْنا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فَقَمِنَا وَقَعَدَ فَقَعَدْنَا لَمْ يَكُنْ ۱۴۴

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ہی جنازہ کا واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ جب جنازہ آیا تو کھڑے ہو گئے، جب چلا گیا تو بیٹھ گئے۔ لیکن زیادہ مشہور مطلب یہ ہے کہ یہ ایک جنازہ کا واقعہ نہیں۔ بلکہ پوری زندگی کا حاصل بیان کیا ہے کہ پہلے آپ کا معمول قیام کا تھا۔ پھر معمول تبدیل فرمایا اور بیٹھ رہنے کا معمول اختیار فرمایا۔

وَمِنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَى لِلنَّاسِ النَّجَاشِيَّ الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ لَمْ يَكُنْ ۱۴۵

”نجاشی“ نون کا کسرہ اور فتحہ دونوں طرح درست ہے۔ ایسے ہی یاد کی تخفیف اور تشدید دونوں کی گنجائش ہے جیم کی تخفیف کے ساتھ۔ ”نجاشی“ حبشہ کے ہر بادشاہ کا لقب ہوتا تھا۔ جس نجاشی کا واقعہ اس کا نام ”اصمہ“ تھا۔ یہ نبی کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پر ایمان لائے تھے۔ مگر اپنا ایمان مخفی رکھا تھا۔ جب کفار کے درمیان ان کا انتقال ہوا تو نبی کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو وحی کے ذریعہ اس کی اطلاع کی گئی تو آپ نے اس کی وفات کا اعلان فرمایا اور جنازہ گاہ میں تشریف لے جا کر جنازہ پڑھایا۔ یہ بظاہر غائبانہ نماز جنازہ تھا۔

غائبانہ نماز جنازہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غائب پر جنازہ پڑھا جاسکتا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائب پر جنازہ پڑھنا جائز نہیں۔ نماز جنازہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط

میت کا حاضر ہونا بھی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس حدیث نجاشی کو قاعدہ عامہ پر محمول کیا ہے اور اس کو ضابطہ بنالیا کہ غائبانہ نماز جنازہ جائز ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نجاشی کے واقعہ کی بنا پر غائبانہ نماز جنازہ کو سنت عامہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر غائبانہ نماز جنازہ سنت عامہ ہوتی تو نبی کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کسی صحابی کو اس سے محروم نہ فرماتے۔ کیونکہ صحابہ کے لئے آپ کا جنازہ پڑھنا نہایت مفید اور اہمیت کا حامل تھا۔ قرآن پاک میں ہے ”إِنْ مَلَوتُكَ سَكَنَ لَهْدٌ“ اسی لئے آپ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحابہ کا جنازہ پڑھانے کا بہت اہتمام فرماتے تھے حتیٰ کہ بعض میت کو دفن کرنے کے بعد آپ کو علم ہوا تو آپ نے قبر پر جنازہ پڑھا اس سلسلے اہتمام کے باوجود متعدد غزوات میں آپ کے سینکڑوں لاڈلے صحابہ شہید ہوئے، ان کی شہادت پر آپ کو صدمہ بھی بہت ہوا۔ آپ نے ان کے لئے دعائیں بھی کیں۔ مگر ان میں سے واضح اکثریت ایسی ہے جن کا غائبانہ جنازہ آپ نے نہیں پڑھا۔ ستر قراء کی شہادت پر آپ کو انتہائی صدمہ ہوا، مگر غائبانہ جنازہ نہیں پڑھا۔ اگر غائبانہ نماز جنازہ دستور عام اور سنت عامہ ہوتا تو آپ

۱۔ کذا نقل العینی عن الخطابی فی العمدة ص ۱۱۹ ج ۸ باب الصفوف علی الجنائزة۔

۲۔ مذاہب اوزاج المسالك ص ۴۴ ج ۲ باب التکبیر علی الجنائزة۔

ان میں سے کسی کو بھی محروم نہ فرماتے۔ معلوم ہوا کہ یہ اسلام کی سنت عامہ نہیں۔

حدیث نجاشی کا بحمل | نجاشی پر غائبانہ جنازہ پڑھنے کے دو محمل ہو سکتے ہیں۔
① نجاشی کا جنازہ بطور معجزہ کے آپ ﷺ کے سامنے منکشف کر

دیا گیا تھا جس کی وجہ سے یہ صلوٰۃ علیٰ الحاضر ہوئی نہ کہ صلوٰۃ علیٰ الغائب۔ بہت سی روایات میں میت کا منکشف ہونا نقل کیا گیا ہے۔

② یہ نجاشی کی خصوصیت پر محمول ہے۔ سنت عامہ نہیں۔

کان زید بن ارقم یکسب علی جنازتنا اربعاً و اناہ کسب علی جنازۃ خمساً ۱۴۵۔
حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کا معمول چار تکبیرات کا تھا۔ کبھی بھول کر پانچ ہو گئیں تو توبہ کے لئے فرمادیا کہ آپ ﷺ کے پہلے عمل کا اتباع ہو گیا۔

نبی کریم ﷺ کا عمل جنازہ کی تکبیرات کے سلسلہ میں مختلف رہا ہے۔ بالآخر استقرار چار پر ہوا ہے۔ اب جمہور صحابہ، جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ کی تکبیرات چار ہیں۔

ومن طلحة بن عبد اللہ بن عوف قال صلیت خلف ابن عباس علی جنازۃ ۱۴۵۔

جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنا | نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۃ فاتحہ پڑھنی چاہیے یا نہیں؟
اس میں امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ میں پہلی

تکبیر کے بعد سورۃ فاتحہ پڑھنی چاہیے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز جنازہ کا اصل طریقہ یہ ہے کہ پہلی تکبیر کے بعد ثناء پڑھی جائے دوسری کے بعد درود شریف تیسری کے بعد دُعا اور چوتھی کے بعد سلام پھیر دیا جائے۔ نماز جنازہ اصل میں دُعا ہے اور دُعا کا ادب شریعت کی روشنی میں یہی ہے کہ اس سے پہلے حق تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جائے پھر نبی کریم ﷺ کے بعد درود شریف پڑھا جائے۔ اس لئے جنازہ کی پہلی تکبیر کے بعد حق تعالیٰ کی حمد و ثناء سنت ہے۔ حق تعالیٰ کی یہ حمد مختلف لفظوں کی جاسکتی ہے عام نماز والی ثناء بھی کیجا سکتی سورۃ فاتحہ میں حق تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ یہ بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ حاصل یہ کہ منفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ بطور ثناء کے پڑھی جاسکتی ہے۔ بطور قرأت کے سورۃ فاتحہ پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالک نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ہمارے شہر (مدینہ منورہ) میں اس کا معمول نہیں ہے۔ امام مالک نے اپنے موطا میں

۱۔ دیکھئے نصب الرایہ ۲۵۵ ج ۱۔ دفع الباری ص ۱۵۱ ج ۳ و عمدة القاری ص ۱۱۹ ج ۸ آخر باب الصفوف

علی الجنائزہ۔ ۲۔ اوجز المسالک ص ۲۴ ج ۲ اعلام السنن ص ۲۱۹ ج ۳ ص ۲۱۹ ج ۸۔

۳۔ بدایۃ المجتہد ص ۱۴ ج ۱۔ ۴۔ کتب منفیہ کی نقول دیکھئے اعلام السنن ص ۲۱۱ ج ۸۔ ۵۔ بدایۃ المجتہد ص ۱۴ ج ۱۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر نقل کیا ہے۔ کان لا یقصر فی الصلوة علی الجنائز (آپ جنازہ کی نمازیں قرائت نہیں کیا کرتے تھے)۔ المدونۃ الکبریٰ میں مندرجہ ذیل حضرات کا معمول بھی نماز جنازہ میں قرائت نہ کرنے کا نقل کیا ہے۔ (یہ حضرات سورۃ فاتحہ بطور قرائت نہیں پڑھتے تھے) ① عمر بن الخطاب ② علی بن ابی طالب ③ عبداللہ ابن عمر ④ فضالہ بن عیینہ ⑤ ابو ہریرۃ ⑥ جابر بن عبداللہ ⑦ داؤد الاسقع ⑧ قاسم بن محمد ⑨ سالم بن عبداللہ ⑩ ابن السیب ⑪ ربیعہ ⑫ عطاء بن ابی رباح ⑬ یحییٰ بن سعید۔

زیر بحث روایت میں حضرت ابن عباسؓ کا سورۃ فاتحہ پڑھنا آ رہا ہے۔ آپ نے یہ بطور نداء کے پڑھی ہوگی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بعد میں فرمایا ہے۔ لتعلموا انہا سنۃ (میں نے سورۃ فاتحہ اس لئے پڑھی ہے تاکہ تمہیں پتہ چل جائے کہ یہ بھی ایک طریقہ ہے) اس سے معلوم ہوا کہ اس معاشرہ میں جنازہ کے اندر سورۃ فاتحہ پڑھنے کا عام معمول نہیں تھا ورنہ یہ بتلانے کی ضرورت نہ پیش آتی۔

عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمن ان عائشۃ لما توفی سعد بن ابی وقاص النجم ۱۴۵

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا حنفیہ کے نزدیک بلا عذر مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ دوسرے ائمہ کے نزدیک جائز ہے۔ پھر احناف کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کرامت

تشریحی ہے یا تحویلی۔ ابن الہمام نے کرامت تشریحی کو ترجیح دی ہے حنفیہ کی دلیل حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء علیہ۔ حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس حدیث کو حسن کہلے۔ فلا شیء علیہ کا مطلب ہے "فلا اجر لہ"۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا اکثری معمول یہی رہا ہے کہ نماز جنازہ کے لئے الگ جگہ ہوتی تھی۔ وہاں جنازہ پڑھتے تھے۔ مسجد میں جنازہ عام طور پر نہیں پڑھا جاتا تھا۔ اگر کہیں پڑھا گیا ہے تو وہ کسی عذر کی وجہ سے تھا۔ زیر بحث حدیث میں ہے کہ جب سعد بن ابی وقاص کا جنازہ مسجد میں پڑھا گیا ہے تو یہ بات منکر اور اوپری سمجھی گئی اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہل بن یضاد اور سہیل بن یضاد کا جنازہ مسجد میں پڑھا۔ اس انکار سے اتنی بات تو معلوم ہو گئی کہ اس زمانہ میں مسجد کے اندر جنازہ پڑھنا معذور و مفہوم نہیں تھا باقی رہا آنحضرت کا مسجد میں جنازہ پڑھنا تو یہ بھی کیونچہ تھا۔ عذر دینی ہو سکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مختلف جوں جنازہ کے لئے باہر تشریف لانے کی بجائے نماز جنازہ ہی مسجد کے اندر پڑھائی۔ اب کوئی شخص اس طرح نہیں کر سکتا۔

۱۔ مؤطا امام مالک ص ۲۱۰ ۲۔ کنانی اعلام السنن ص ۲۱۱ ج ۸ ۳۔ بذل المجموع ص ۲۰۲ ج ۵۔

۴۔ سنن ابوداؤد ص ۹۸ ج ۲۔

اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے کسی کا آپ کے جنازہ میں شرکت سے محروم رہ جانا بڑی محرومی کی بات تھی کسی اور کا یہ مقام نہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مندر بارشس وغیرہ کا ہو

عن سمرة بن جندب قال صليت وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم على امرئ ماتت في نفاسها فقام وسطها. ۱۴۵

”وسط“ اس لفظ کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے وسط بسکون السین اور وسط بفتح السین۔ دونوں میں بہت فرق بیان کئے گئے ہیں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ وسط (بفتح السین) کہتے ہیں کسی خط وغیرہ کے بالکل درمیانی نقطہ کو۔ اور وسط (بسکون السین) کا اطلاق خط کے طرفین کے درمیانی کسی بھی نقطہ پر آ سکتا ہے۔ یہی طرح کئی اثرہ کا مرکز تو اس کا وسط کہلائے گا اور دائرہ کے اندر کا کوئی بھی حصہ وسط کہلائے گا۔

نماز جنازہ پڑھاتے وقت امام کو کہاں کھڑا ہونا چاہیئے اس میں منغیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو میت کے سینہ کے سامنے کھڑا ہونا چاہیئے خواہ مرد ہو یا عورت۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔ شافعیہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ مرد کے جنازہ میں سر کے برابر اور عورت کے جنازہ میں اس کی پشت کے برابر کھڑا ہو۔ امام احمد کے نزدیک مرد کے سینہ کے برابر اور عورت کے وسط میں کھڑا ہونا چاہیئے۔ یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے۔ زیر بحث حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت کے جنازہ میں اس کے وسط میں کھڑے ہوئے اس سے حنا بلہ و شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔ لیکن انکی دلیل یہ حدیث بن سکتی ہے جبکہ وسط کو بفتح السین پڑھا جائے اگر بسکون السین ہو تو ہر مذہب پر یہ حدیث منطبق ہو سکتی ہے اس لئے کہ سر اور پاؤں کے درمیان سارا جسم وسط ہی ہے۔ اگر مان لیں کہ یہاں وسط بفتح السین ہے تو جواب یہ ہوگا کہ سینہ بھی وسط ہی ہے اس لئے کہ انسان کا اصل اوپر والا دھڑ ہے نیچے والا فرع اور تاج ہے اور اوپر والے دھڑ میں سینہ وسط ہی ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ آنحضرت عورت کے پاس کھڑے ہوئے تھے تو جواب یہ ہوگا کہ اس وقت جنازوں پر پیشین وغیرہ کم ہوتی تھیں پڑھ کا انتظام کرتا تھا اس آنحضرتؐ ہمارا امکان ہے کہ وسط میں کھڑے ہوئے ہیں۔

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره بفتح السين ليلا الخ ۱۴۵

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ صلوٰۃ علی القبر کی دو صورتیں ہیں۔

① ایک یہ کہ دفن سے پہلے اس میت کی نماز جنازہ نہ پڑھی گئی ہو اس صورت میں منغیہ کے نزدیک بھی قبر پر جنازہ پڑھنا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ظن غالب ہو کہ ابھی تک اس کا جسم صحیح سالم ہوگا۔ اس میں ظہرین کی رائے دیکھی جائے گی کہ اس قسم کے موسم میں اس علاقہ میں عام طور پر کتنے دن تک میت کا جسم سالم رہ سکتا

ہے؟ اتنے دنوں کے اندر نماز جنازہ قبر پر جائز ہوگی اس کے بعد نہیں؟

(۲) دفن سے پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو قبر پر دوبارہ پڑھی جائے۔ یہ صورت شافعیہ و حنابلہ کے ہاں جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں امام مالک کی روایت مشہورہ بھی اسی طرح ہے۔

اس حدیث سے شافعیہ و حنابلہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں ہے کہ صحابہ کرام اس آدمی کو رات ہی کے وقت دفن کر دیا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اذبا اطلاق نہیں دی صبح آپ نے اس کی قبر پر جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت کی خصوصیت پر محمول ہے وہ خصوصیت یہ کہ آنحضرت کے چوتھے بھائی کے مکان کا جنازہ میں آپ کی شرکت محروم رہ جانا بہت اہم بات تھی۔ کسی اور کو یہ مرتبہ نہیں مل سکتا۔ خصوصیت کی دلیل یہ ہے کہ زیر بحث حدیث کے بعد والی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی قبر پر اسی طرح جنازہ پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا: ان هذه القبور مملوءة ظلمة على اهلها و ان الله ينورها بصلواتي عليه۔ نیز صحابہ و تابعین بھی قبروں پر نماز جنازہ پڑھنے کا رواج نہیں تھا معلوم ہوا یہ سنت عامہ نہیں ہے۔

بعض حنفیہ کی یہ رائے بھی ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں آپ کی جنازہ میں شرکت کے بغیر جنازہ کا فرض ہی ادا نہیں ہوتا تھا۔ اگر یہ رائے لے لی جائے تو اس حدیث کا دوسری مختلف صورت کے ساتھ تعلق ہی نہیں ہے بلکہ یہ قبر پر نماز کی پہلی صورت میں داخل ہو جائے گی اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز جنازہ دفن سے پہلے نہیں پڑھی تھی۔ اور صورت ادلی میں ہمارے نزدیک بھی صلوٰۃ علی القبر جائز ہے۔

عن انس قال مرنا بجنازة فاشقوا عليها ما خيرا فقال النبي صلى الله عليه وسلم وجبت الخصال
یہ مطلب نہیں کہ تمہارے اس کو اچھا کہنے کی وجہ سے وہ جنت کا مستحق ہو گیا اور تمہارے برا کہنے کی وجہ سے جہنمی ہو گیا۔ ان حضرات کی تعریف جنتی یا جہنمی ہونے کی علت و موجب نہیں بلکہ ظاہری علامات ہے یعنی تم میں سے اکثر اس میت کی تعریف کرنا اس کے صالح ہونے کی علامت ہے چنانچہ نبی کریم نے حدیث کے اخیر میں ارشاد فرمایا: انتم شهداء الله على الارض۔

عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ملك
جو شخص حق تعالیٰ کے راستہ میں شہید ہو جائے اس کو غسل نہیں دیا جاتا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے اس بات میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ شہید کی نماز جنازہ بھی پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک شہید پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک نہیں پڑھی جائے گی۔

شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے شہداء امد پر نماز جنازہ نہیں پڑھی منفیہ کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔
 ① مراہیل البوداؤد میں ایک روایت ہے جس میں شہداء امد پر آنحضرت ﷺ کی نماز جنازہ کی تفصیل موجود ہے۔

② سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اُتی بہم رسول اللہ ﷺ فجعل یصلی علی عشرۃ بمشرق وحمزۃ ھو گما ھو یرفعون وھو کما ھو موضعی علی یعنی آنحضرت ﷺ دس شہیدوں پر ایک نماز جنازہ اکٹھے پڑھتے تھے۔ جب دس پر پڑھ لیتے تو دوسرے دس آگے کر دیئے جاتے اور پہلے دس اٹھائے جلتے لیکن حضرت حمزہ ہر مرتبہ آپ کے سامنے ہوتے تھے۔

③ طحاوی میں بھی عبداللہ بن زبیر کی حدیث ہے جس میں شہداء امد پر نماز جنازہ کی تفصیل موجود ہے۔

④ آنحضرت ﷺ نے شہداء امد پر نماز جنازہ پڑھی تھی اس کی تائید بخاری شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ کی حدیث ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فخصلی علی اُحد صلاتہ علی المیتؑ۔ آنحضرت ﷺ وفات سے کچھ عرصہ قبل

زندوں سے الوداعی قسم کی باتیں فرمائی ہیں اسی طرح آپ شہداء امد کی قبروں پر بھی تشریف لائے ہیں اور نماز جنازہ پڑھی ہے۔ جب آپ نے اتنے عرصہ کے بعد ان کی نماز جنازہ پڑھی ہے تو دفن کرنے سے پہلے یکے نہ پڑھی ہوگی اس وقت تو بدرجہ ادا لی پڑھی ہوگی۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے شہداء امد کی نماز جنازہ پڑھی ہے اور حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نہیں پڑھی قطعیق یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نماز جنازہ کی بالکل نفی نہیں فرمایا چاہتے بلکہ اُن کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ اس انداز سے نہیں پڑھی جس طرح حضرت حمزہؓ کی بار بار نماز جنازہ پڑھی ہے صفت مخصوصہ کی نفی مقصود ہے نفس صلوة کی نفی مقصود نہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلیت علی المیت فاخْلِصْ اِلَیْهِ الدُّعَاءَ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی میت کی نماز جنازہ پڑھنے لگو تو اس میت کے لئے بڑے فلوں اور

لے اعلام السنن ص ۳۰۶ ج ۸۔ لے سنن ابن ماجہ ص ۱۰۹۔

لے اعلام السنن ص ۳۰۷ ج ۸ نقلاً عن آثار السنن لے صحیح بخاری ص ۵۸۵ ج ۲۔

دل سوزی کے ساتھ دُعا کیا کرو۔ کیونکہ نماز جنازہ کا اصلی مقصد ہی دُعا ہے۔

بعض اوقات اس حدیث سے نماز جنازہ کے بعد کی اجتماعی دعا ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب تم نماز جنازہ پڑھ چکو تو بعد میں میت کے لئے غلوں کے ساتھ دُعا کیا کرو۔ حدیث کا یہ مطلب صحیح نہیں اس لئے کہ حدیث کا اگر یہ مطلب ہوتا تو صحابہ کرام، تابعین میں نماز جنازہ کے بعد دُعا کرنے کا رواج ہوتا۔ حالانکہ نماز جنازہ کے بعد دُعا کرنا نہ احادیث سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہ و تابعین میں اس کا معمول تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے بہت سے صحابہؓ نے نماز جنازہ کا طریقہ نقل کیا ہے لیکن معروف اور صحیح روایات میں سلام کے بعد دُعا کا کہیں تذکرہ نہیں ہے۔ اسی طرح ائمہ اربعہ میں سے بھی کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ حدیث کا یہ مطلب احادیث، تعامل صحابہ و تابعین اور ائمہ اربعہ و جمہور فقہاء کے فہم دین کے خلاف ہے اس لئے یہ مطلب قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ خاص طور پر فرقہ منفی ماننے کا دعویٰ کرنے والوں کو ایسا مطلب بیان نہیں کرنا چاہئے۔ صحیح مطلب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا کہ یہاں دُعا سے نماز جنازہ کے اندر والی دُعا مراد ہے۔ اور اذا اصلیتہ کا مطلب ہے اذا اردتہ المصلوۃ علی المیت۔ جیسے قرآن کریم میں ہے اذا قمتم الی المصلوۃ فاغسلوہ الخ اور اسی طرح اگلی حدیث میں ہے کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اذا صلی علی الجنائز قال اللھم اغفر لیہا و میتنا الخ ظاہر یہ دُعا نماز جنازہ کے اندر ہی پڑھی جاتی ہے۔

باب دفن المیت

عن عامر بن سعد بن ابی وقاص أن سعد بن ابی وقاص قال فی مرضہ الذی ہلک فیہ الحدوا لی الحد ۱۴۸

قبر بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک الحد یعنی بغلی قبر، اس میں میت رکھنے کیلئے جگہ ایک جانب قبلہ کی طرف بنائی جاتی ہے۔ دوسری شق اس میں میت رکھنے کی جگہ درمیان میں بنائی جاتی ہے۔ یہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ لیکن اگر زمین نرم نہ ہو اور کھد بنانے میں دقت نہ ہو تو الحد افضل ہے۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا قبر مبارک بھی الحد ہی کی صورت میں بنائی گئی تھی۔ ابتدا و صحابہؓ میں اختلاف ہوا تھا کہ آپ کے لئے شق بنائی جائے یا الحد۔ فیصلہ یہ ہوا کہ اگر کھد بنانے والے صحابی پہلے آگئے تو الحد بنائی جائے اگر شق بنانے والے آگئے تو شق بنائی جائے۔ حضرت ابو طلحہ انصاری کھد بناتے تھے اور حضرت ابو عبیدہ جراح شق بناتے تھے حضرت ابو طلحہ پہلے پہنچ گئے چنانچہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے لئے الحد ہی بنائی گئی۔

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ والشدق لغيرنا ۱۳۸۔
اس حدیث کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

- ① ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ حمد ہمارے لئے ہے یعنی اس امت کے لئے ہے اور شق پہلی امتوں کے لئے ہے۔ یعنی ان کے لئے شق زیادہ پسندیدہ تھا اور حمد ہمارے لئے زیادہ پسندیدہ ہے۔
- ② الحمد لنا ای لمعشر الانبیاء یعنی الحمد انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لئے ہے اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر یہ مطلب ہوتا تو صحابہؓ کو آنحضرت ﷺ کے لئے حمد یا شق بنانے میں تردد نہ ہوتا۔
- ③ حمد ہمارے لئے ہے یعنی مدینہ والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کی زمین زیادہ نرم نہیں ہے اور شق ہمارے غیر کے لئے یعنی ان لوگوں کے لئے ہے جن کی زمین نرم ہے۔

عن ابن عباس قال جعل فی قبر رسول الله ﷺ قطیفة حمراء ۱۳۹۔
یعنی آپ ﷺ کی قبر شریف میں کفن کے علاوہ سرخ رنگ کی چادر رکھی گئی تھی۔ یہ حضور ﷺ کی قبر شریف کے مولا شقران نے جذبات میں رکھ دی تھی تاکہ یہ چادر آنحضرت ﷺ کے بعد کسی اور پر نظر نہ آئے۔ اور صحیح یہ ہے کہ یہ چادر نکال بھی لی گئی تھی۔ چنانچہ حافظ عراقی الغیہ فی السیرۃ میں فرماتے ہیں۔
وفرشت فی قبرہ قطیفة وقیل اخرجت وهذا اثبت

ان لا تدع تمثالاً الا طمستہ ۱۴۰۔ تمثال سے مراد جاندار چیزوں کی تصویر یا مورتی وغیرہ ہے
ولا قبراً مشرفاً الا سويتہ ۱۴۱۔ قبر کو زمین سے تھوڑا سا بلند رکھنا جس سے پتہ چلے کہ یہ قبر ہے۔ جائز ہے۔
اگلی فصل میں قاسم بن محمد کی روایت آرہی ہے۔ انہوں نے آنحضرت ﷺ کی قبر شریف کی زیارت کی تھی قاسم بن محمد ان کے متعلق فرماتے ہیں لا مشرفۃ ولا لاطئة۔ یعنی نہ وہ بہت زیادہ اونچی تھیں نہ بالکل زمین کے ساتھ لگی ہوئی تھیں۔ امام بخاریؒ نے سفیان ثمالیؒ کی روایت نقل کی ہے انہوں نے آنحضرت ﷺ کی قبر شریف کی زیارت کی تھی وہ منہم تھی تنیم کا معنی ہے قبر کو اونٹ کی کوبان کی شکل میں بنانا۔ غرضیکہ قبر کو زمین سے کچھ بلند رکھنا جائز ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ تقریباً ایک بالشت زمین سے اونچی ہونی چاہیے۔ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ کو فرمایا کہ ہر اونچی قبر کے برابر کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو زیادہ اونچی ہو۔ محقق ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ قبر مشرف سے مراد قبروں پر بنی ہوئی عمارتیں ہیں۔ آنحضرت ﷺ

نے ان عمارات کو گرانے کا حکم دیا تھا۔ قبر پر عمارت بنانے کی نہی اور بھی احادیث میں آرہی ہے لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی قبر شریف اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اس پر حجرہ پہلے سے بنا ہوا تھا۔ اسی حجرہ میں آپ کا انتقال ہوا اور انبیاء کا جس جگہ انتقال ہوا انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کو اس حجرہ کے اندر دفن کیا گیا دفن کے بعد حجرہ نہیں بنایا گیا۔ لیکن کسی اور کی قبر پر یہ تاویل کر کے عمارت میں نہیں بنائی جاسکتی اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی تو یہ خصوصیت تھی کہ آپ کا جہاں انتقال ہوا وہیں تدفین ہو۔

عن ابن عباسؓ قال سل رسول الله صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم من قبل رأسہ ۱۴۸

میت کو قبر میں داخل کرنے کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ میت کو قبر کی بائیں جانب رکھ کر سر کی طرف سے قبر میں داخل کیا جائے اس کو مسل کہتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ میت کو قبلہ کی جانب رکھا جائے اور وہاں سے قبر میں اتارا جائے دونوں طریقے جائز ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے اگلی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے بھی ایک صحابی کو قبلہ کی جانب سے ہی اتارا تھا۔ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کو سر کی جانب سے قبر میں اتارا گیا تھا یہ کسی عذر مکانی کی وجہ سے کیا گیا ہوگا۔ قبلہ کی طرف چار پائی رکھ لی جگہ نہیں ہوگی۔ نیز قبلہ کی طرف سے اتارنا خود آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا فعل ہے اور صلح حضرت صحابہؓ کا

عن ابن ابی ملیکۃ قال لما توفي محمد التَّحْمَن بن ابی بکر بالبغشی وهو موضع فحمل إلى مکة ۱۴۹
حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر گئی ہیں اور اس موقع پر دو شعر بھی پڑھے ہیں یہ شعر متم بن نویرہ کے ہیں۔

لے فتح الہم ص ۵۰۶ ج ۲

مرقات (ص ۸۳ ج ۲) میں شمنی کے حوالہ سے شاعر کا نام تمیم لکھا گیا ہے۔ اشعة اللمعات (ص ۶۹۸ ج ۱) میں بھی اسی طرح نقل کر دیا گیا ہے۔ لمعات، التعلیق الصبح اور مشکوٰۃ کے حاشیہ میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن یہ مرقات کے کسی قدیم نسخ کا سہو معلوم ہوتا ہے۔ یہ شاعر متم بن نویرہ ہیں، یہ عربی زبان کے مشہور مرثیہ گو شاعر ہیں ان کے ایک بھائی کا نام مالک تھا یہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے دور میں حروبِ ردت وغیرہ کے اندر مارا گیا تھا۔ متم بن نویرہ نے اس کے بہت سے مرثیے کہے ہیں اور یہ مرثیہ عربی قدیم ادب کے اندر ایک خاص مقام رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ ان کے مرثیے سنا کرتے تھے۔ انہی مرثیہ میں سے ان کے یہ دو شعر بھی ہیں، حافظ نے مراۃ ان کی نسبت متم کی طرف کی ہے (الإصابة ص ۳۶۰ ج ۳) متم دمالک کے متعلق مزید دیکھئے: الإصابة ص ۳۵۴ ج ۳، ۳۶۰ ج ۳ الطبقات الکبریٰ لابن سعد ص ۳۷۸ ج ۳۔

ندمانی جذیمة۔ جذیمة (مصغراً وکبراً) ایک بادشاہ کا نام ہے۔ اس کے دو ہم نشین مالک اور عقیل یہ دونوں جذیمة کے ساتھ طویل عرصہ تک رہے ہیں بعض نے کہا کہ چالیس سال تک ساتھ رہے ہیں۔ یہ دونوں طویل رفاقت میں ضرب القتل بن گئے تھے۔ یاد رہے کہ دوسرے شعریں جو مالک آ رہا ہے اس سے مراد یہ مالک نہیں جو جذیمة کا ہم نشین تھا بلکہ اس سے مراد شاعر کا بھائی ہے جس کا مرثیہ کہہ رہا ہے لکن یتصدعاً ائى لن یتفرقاً۔ شاعر کہہ رہا ہے کہ میں اور میرا بھائی جذیمة کے دو ہم نشینوں کی طرح ایک طویل عرصہ تک اکٹھے رہے ہیں۔ ہماری اس لمبی رفاقت کی وجہ سے یہ کہا جانے لگا تھا کہ یہ دونوں کبھی بھی جدا نہیں ہوں گے۔ لیکن جب ہم میں جدائی ہوئی تو لیل محسوس ہونے لگا کہ ہم کبھی ٹھوڑا سا عرصہ بھی ایک ساتھ نہیں رہے۔

باب البكاء علی المیت

عن عمر بن الخطاب قال سمعت عائشة و ذکر لہا ان عبد اللہ بن عمر یقول انہ اذا بہت سے صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کر رہے ہیں کہ میت کے لواحقین کے رونے دھونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ یا مؤول ہے صحابہ کرام کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی رائے یہ تھی یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ تاویل کی وجہ حضرت عائشہؓ نے یہ بتلائی ظاہر حدیث آیت قرآنی ولا تنزوا زراً و زراً آخری کے معارض ہے۔ اس لئے کہ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ کوئی نفس دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ ہر کسی کو اپنے ہی کئے کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ جرم ایک کا ہوا اور اس کی سزا دوسرا بھگتے اور حدیث کو ظاہر پر رکھیں تو لازم آئے گا ردنا جو میت کے لواحقین کا فعل ہے اس کی سزا میت کو دی جائے جس نے یہ کام نہیں کیا۔ ظاہر حدیث آیت کے معارض ہوا۔ ایسے موقع پر خبر واحد میں تاویل کر لی جاتی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے تاویل یہ کی ہے اصل بات یوں ہوئی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ایسے لوگوں کے پاس سے ہوا جو کسی یہودیہ پر رو رہے تھے۔ اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تو اس عورت پر رو رہے ہیں حالانکہ اس میت کو قبر میں عذاب دیا جا رہا ہے یعنی اس کو تو اپنے کفر اور اعمال بد کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے اور وہ لوگ اس پر رو رہے ہیں، لیکن عبد اللہ بن عمرؓ سے غلطی ہو گئی انہوں نے اسی بات کو یوں نقل کر دیا ان المیت لیعذب ببكاء اہلہ علیہ۔ واقعہ تو جبرئیلؑ تھا لیکن ابن عمرؓ نے کلیہ بنا کر پیش کر دیا اور واقعہ جبرئیلؑ میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ جس وقت اس پر رو

رہے ہیں اس وقت اس پر عذاب کا معاملہ ہو رہا ہے لیکن ابن عمرؓ نے نقل کر دیا کہ اس رونے کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے۔ ان سے غلط فہمی ہو گئی۔

یہ حضرت عائشہؓ کی رائے گرامی ہے۔ انہوں نے یہ تاویل اس وجہ سے کی ہے کہ ان کے اجتہاد کے مطابق حدیثِ آیتِ قرآنی کے مخالف تھی۔ لیکن بعض دوسرے اکابر صحابہؓ اور جمہور علماء اسلام کو اس رائے سے اتفاق نہیں۔ اس لئے کہ حدیث کے یہ لفظ صرف عبداللہ بن عمرؓ ہی نقل نہیں کر رہے۔ دوسرے صحابہؓ بھی نقل کر رہے ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ اگلی روایت میں لفظ نقل فرما رہے ہیں۔ ان المیت لیعذب ببعض بکاء اہلہ علیہ من عبد اللہ بن عمرؓ یہ لفظ نقل کر رہے ہوتے تو شاید مان لیا جاتا کہ انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے اور اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔ لیکن جب دوسرے صحابہؓ بھی یہی بات نقل فرما رہے ہیں تو اغلب یہی ہے کہ آپ ﷺ نے ایسے ہی فرمایا ہوگا۔ نیز فضل اول صفحہ پر عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث گزشتہ ہے۔ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ علیہ وسلم نے یہ بات کسی یہودیہ پر گزرتے وقت نہیں فرمائی تھی بلکہ آپ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی تھی جب سعد بن عبادہؓ کی عبادت کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے یہودیہ پر کوہوتے ہوئے دیکھ کر وہ بات بھی فرمائی تھی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نقل فرما رہی ہیں لیکن دوسرے موقع پر آپ نے وہ بات بھی فرمائی تھی جو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ نقل فرما رہے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہودیہ والے تھے بیان کی گئی حدیث روایت بالمعنی کے طور پر نقل نہیں کی بلکہ یہ آنحضرت ﷺ کا مستقل ارشاد ہے جو آپ نے دوسرے موقعوں پر فرمایا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ حدیث کا آیت کے ساتھ تعارض ہے تو جمہور علماء امت کی رائے یہ ہے کہ آیت اور حدیث میں تطبیق ممکن ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ میت کو لواحقین کے رونے کی وجہ سے عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس نے خود اس کی وصیت کی ہو جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں رواج تھا یا اس کو معلوم ہو کہ یہ لوگ میرے بعد نومہ کریں گے پھر بھی ان کو روک کر نہ جلتے اس صورت میں اس کو جو عذاب ہوگا۔ وہ دوسرے کے فعل کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہوگا کہ اس نے خود وصیت کی ہے یا باوجود موقعہ مٹنے کے ان کو روکا نہیں۔ وقد قال علیہ السلام من من سنة سیئة فعلیہ و نہرھا و وزیر من عمل بها۔ اذکما قال۔

بعض امایث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب میت کے لواحقین وغیرہ اس کے اوصاف و حماد شمار کرتے ہیں تو فرشتے میت کو جھنجھوڑتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ کیا تو واقعی ایسا تھا؟ ان المیت لیعذب اللہ جس تعذیب کا ذکر ہے بعض نے اس کی تفسیر بھی یہی کی ہے۔

یاد ہے کہ جس روئے پر عذاب کا ذکر اماریت میں آ رہا ہے اس سے مراد تعدد کے ساتھ گلابھاؤ کر دونا اور نوم کرنا ہے۔ بغیر تعدد کے آنسو جاری ہو جانا مذموم ہے اور نہ ہی اس پر عذاب ہوتا ہے۔ بلکہ اماریت میں اس کو اس رحمت کا دنا قرار دیا گیا ہے جو حق تعالیٰ نے بندے کے دل میں رکھی ہے۔ لیکن ضروری ہے کہ اس کے ساتھ نامناسب کلمات زبان سے نہ نکلیں بلکہ دل تسلیم و رضا سے لبریز ہو۔ حدیث گزری ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے صاحبزادے ابراہیم کا انتقال ہوا ہے تو آپ کے آنسو جاری تھے اس موقع پر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا اِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبُ يَحْزَنُ وَلَا تَقُولُ اِلَّا مَا يَرْضٰ رَبُّنَا اِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا اَبْرٰهِيْمَ لِحَزَنٍ نُّوْنَ

باب زیارت القبور

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے پہلے قبروں کی زیارت کرنے سے منع فرمادیا تھا، بعض مدیثوں میں عورتوں کو خاص طور پر منع فرمایا تھا لَعَنَ اللہُ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ۔ بعد میں یہی منسوخ ہو گئی جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں۔ یہ نہیں مردوں کے حق میں منسوخ ہو چکی ہے اس لئے مردوں کو زیارت قبور کی اجازت ہے۔ (جبکہ شرعی حدود کی خلاف ورزی نہ کی جائے) بلکہ ابن حزم وغیرہ کے نزدیک تو عمر میں کم از کم ایک مرتبہ زیارت واجب ہے۔ عورتوں کے بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نسخ صرف مردوں ہی کے لئے یا مردوں اور عورتوں سب کو شامل تھا۔ اس میں دونوں قول ہیں۔ بعض کے نزدیک یہ نہیں صرف مردوں کے حق میں منسوخ ہوئی ہے عورتوں کے لئے نہیں برقرار ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ جب نہیں منسوخ ہوئی ہے تو سب کے لئے ہوئی ہے۔ مردوں اور عورتوں سب کو اجازت ہے۔ لیکن اگر یہ خطرہ ہو کہ وہاں جا کر جُزءِ فَرْع کریں گی یا شرکیہ حرکات کریں گی یا اور کسی فتنے کا خطرہ ہو تو اجازت نہیں دینی چاہیئے۔ اسی لئے بعض احناف نے کہا کہ مجائز کو اجازت ہے شواب کے لئے مکروہ ہے۔

حضرت عائشہؓ کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بھی نسخ نہی کی قائل تھیں باب دفن المیت میں روایت گزری ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر گئی تھیں اور یہ بھی کہا تھا ”لو شہید نازتک“ اگر میں موت کے وقت تمہارے پاس موجود ہوتی تو اب تمہاری قبر پر حاضر نہ ہوتی۔ اس سے

بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر قبر عورت کے محرم کی ہو اور موت کے وقت اس کو نہ دیکھ سکی ہو تو صرف اس کے لئے زیارت کی اجازت ہے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس استدلال کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ اگر آخری وقت میں تمہیں دیکھ لیتی تو اب تمہاری قبر پر آنے کا مجھے اتنا اشتیاق نہ ہوتا۔ اس لئے شاید نہ آتی اگرچہ آنا اس وقت بھی جائز ہوتا۔

حضرت عائشہؓ اگر عورتوں کیلئے زیارت قبور سے مطلقاً نہیں کی قائل ہوتیں تو شدت شوق کے باوجود بھی اپنے بھائی کی قبر پر نہ آتیں۔ حضرت عائشہؓ کے ارشاد ”لو شہد تک ماز تک“ سے زیادہ سے زیادہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ آپ بغیر شدت اشتیاق کے زیارت نہیں کیا کرتی تھیں۔ شاید اس کو خلاف مصلحت سمجھتی ہوں۔ واللہ اعلم۔ یاد ہے کہ یہ اختلاف صرف غیر انبیاء کی قبور کے بارہ میں ہے۔ آنحضرت ﷺ کی قبر شریف اس سے مستثنیٰ ہے۔ جن احادیث میں آپ کے روضہ اطہر کی زیارت کے فضائل آئے ہیں وہ مطلق ہیں ان میں عورتوں کا استثناء نہیں۔ اور ضابطہ ہے کہ احکام شرعیہ خواہ مذکر کے صیغوں کے ساتھ ہی ہوں لیکن وہ عورتوں کو بھی شامل ہوتے ہیں جب کہ اختصاص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

عن ابی ہریرۃ قال زار النبی ﷺ و سکو تسبرأمة الخ
آنحضرت ﷺ کے والدین کا اخروی محکم کیا ہے؟ اس میں اقوال مختلف ہیں اوطی یہی ہے کہ اس مسئلہ میں سکوت کیا جائے۔

کتاب النکوة

زکوٰۃ کے لغوی معانی کئی آتے ہیں اس کا ایک معنی ہے طہارت، اسی طرح زکوٰۃ کا معنی ہے نفلہ۔ اس کی مناسبت شرعی معنی کے ساتھ ظاہر ہے کیونکہ زکوٰۃ ادا کرنے سے بقیہ مال پاک صاف ہو جاتا ہے نیز اس میں برکت اور نماء آ جاتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ یحییٰ اللہ الرہی ویربی الصدقات۔

زکوٰۃ کی شرعی تعریف کنز الدقائق میں اس طرح کی گئی ہے ہی تملیک المال من فقیر مسلم غنی ہاشمی ولا مولاء بشرط قطع المنفعة عن المملک من کل وجه للہ تعالیٰ۔ تملیک کا لفظ لا کرتا دیا اباحت وغیرہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ بلکہ زکوٰۃ ادا ہونے کے لئے فقیر کو مالک بنانا ضروری ہے۔ اگر مثلاً فراء کے عام استعمال کیلئے کوئی عمارت بنادی تو یہ زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

المال پر الف لام عہد غازی کا ہے۔ اس سے مراد بقدر نصاب نامی مال کا چالیسواں حصہ ہے یا سواٹم کا مقرر کردہ حصہ ہے یا اس کی قیمت۔

فقیر مسلم غنی ہاشمی غنی کو مالک بنانے سے، یا فقیر غیر مسلم کو مالک بنانے سے یا فقیر مسلم ہاشمی یا اس کے مولیٰ کی تملیک زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

بشرط قطع المنفعة الہ یہ احتراز ہے اس صورت سے کہ کچھ عرصہ کے لئے کسی عین کے منافع کی تملیک کر دیتا ہے مثلاً ایک سال کیلئے بغیر کرایہ کے اپنے مکان میں رہنے کی اجازت دے دیتا ہے تو اس کو زکوٰۃ نہیں کہیں گے کیونکہ تملیک سے منافع مکمل طور پر منقطع نہیں ہوئے۔

للہ تعالیٰ یہ قید لگا کر بتا دیا کہ زکوٰۃ کیلئے نیت شرط ہے، بغیر نیت کے دیا تو وہ زکوٰۃ متصور نہیں ہوگی۔

زکوٰۃ اسلامی عبادات میں سے ایک اہم عبادت ہے۔ عبادات کی تین قسمیں ہیں۔ ① عبادات بدنیہ ② عبادات مالیہ۔ ③ وہ عبادات جو مالیہ و بدنیہ سے مرکب ہیں۔ عبادات بدنیہ میں سے سب سے افضل نماز ہے۔ عبادات مالیہ میں سے سب سے اہم زکوٰۃ ہے اور مرتبہ سے سب سے اہم حج ہے۔

قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں زکوٰۃ کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ قرآن کریم نے بہت سی جگہوں پر

زکوٰۃ کا ذکر صلوٰۃ کے ساتھ کیا ہے۔

آیات و احادیث کثیرہ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ بھی نماز، روزہ وغیرہ کی طرح ایک عبادت ہے اس کے احکامات مثلاً نصاب، واجب الاداء حصہ کی تعیین، تعیین مصارف وغیرہ امور قرآن مجید سنت نے بیان کر دیئے ہیں ان منصوص و متفق علیہا مسائل میں حالات زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ زکوٰۃ کی حیثیت ایک ٹیکس کی ہے اس لئے تبدیلی حالات کے ساتھ ساتھ نصاب واجب الاداء جہت، مستحقین وغیرہ امور میں تبدیلی کی جاسکتی ہے لیکن یہ نظریہ صریح زندقہ اور نصوص صریحہ کے سراسر مخالف ہے۔ کتاب و سنت کے بے شمار دلائل بتلا رہے ہیں کہ زکوٰۃ، اسلامی عبادات میں سے ایک اہم عبادت ہے جس طرح نماز کی رکعات کی تعداد وغیرہ میں تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ میں بھی نہیں۔ زکوٰۃ کی مشروعیت کب ہوئی اس میں کئی اقوال ہیں بعض نے کہا کہ اس کی مشروعیت مکہ مکرمہ ہی میں ہو گئی تھی۔ بعض نے کہا کہ مدینہ منورہ میں سلسلہ میں ہوئی ہے۔ دونوں باتوں میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ زکوٰۃ کی نفس مشروعیت تو ہجرت سے پہلے ہی ہو گئی تھی۔ لیکن اس کے تفصیلی احکامات مدینہ منورہ میں نازل ہوئے۔

عن جریر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتاكم المصدق فليصدق عنكم وهو بمنكم راض ۱۵۶

حکومت اسلامیہ چند لوگوں کو زکوٰۃ کی وصولی پر مقرر کرتی ہے ایسے لوگوں کو مصدق اور عامل وغیرہ کہا جاتا ہے اس حدیث میں زکوٰۃ دہندگان کو کہا گیا ہے کہ جب تمہارے پاس عامل آئیں تو انہیں خوش کر کے بھیجو خوش کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تمنا مال اور جو مال وہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا چاہیں وہ ان کو دید و زکوٰۃ کی ادائیگی میں غلط حیلہ سازی نہ کیا کرو۔

زکوٰۃ دہندگان اور وصول کنندگان کے متعلق صاحب مشکوٰۃ نے اس باب میں کچھ احادیث نقل کی ہیں۔ بعض میں مصدقین و عاملین کو سخت ڈانٹ پلائی گئی ہے اور بعض میں مالکین کو یہ کہا گیا ہے کہ عاملین اگر تم پر ظلم کریں پھر بھی ان کو خوش کرو۔ اور ان کی طرف سے متعین کردہ زکوٰۃ ادا کرو۔ اس کے متعلق یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ جہاں بھی دو شخصوں یا دو فریقوں کے درمیان کوئی تعلق قائم ہوتا ہے تو سلام دونوں پر کچھ حقوق و ذمہ داریاں عائد کرتا ہے۔ اور ہر فریق کو ان حقوق کی طرف زیادہ متوجہ کرتا ہے جو اس کے ذمہ واجب الاداء ہیں اگر یہ دوسرے فریق پر جو اس کے حقوق ہیں ان کے حصول کے لئے جائز کوشش سے بھی منع نہیں کرتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وصولی حقوق سے زیادہ ادائیگی حقوق پر زور دیا ہے۔ نیز یہ بھی اسلام

کامزاج ہے کہ مسلمان کو اپنے ذمہ حقوق کی ادائیگی دوسرے کی ادائیگی پر موقوف نہیں کرنی چاہیے یعنی یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ جب تک دوسرا فریق میرے حقوق ادا نہیں کرے گا۔ اس وقت تک میں بھی اس کی حق تلفی کرتا رہوں گا۔ بلکہ ہر مسلمان کی یہ سزا ہوئی چاہیے کہ حقوق کی ادائیگی ہر فریق پر واجب ہے۔ جو بھی اس میں کوتاہی کرے گا۔ وہ حق تعالیٰ کے سامنے جوابدہ ہوگا۔ اگر ایک فریق ادائیگی حقوق میں کوتاہی کرے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے فریق کے ذمہ سے سارے حقوق معاف ہو گئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بعض اوقات عالمین کی مختلف شکایات آجاتی تھیں۔ اسی طرح بعض اوقات مالکین کے متعلق بھی یہ شکایت ملتی تھی وہ عالمین کو تنگ کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف تو عالمین کو یہ وصیت کی ہے کہ وہ لوگوں سے درمیانہ قسم کا مال وصول کریں۔ بہت بڑھیا یا بہت گھٹیا مال نہ لیں، اور ان کی بعض غامبیوں پر آپ سخت ناراض بھی ہوئے ہیں۔ دوسری طرف مالکان کو یہ حکم فرمایا ہے کہ زکوٰۃ کی جو مقدار وہ بتلائیں وہ اداء کر دیا کر د۔ ان کی (مزعومہ) بد اخلاقی کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کر د۔ اس لئے کہ یہ تمہارا فریضہ ہے باقی ان کی طرف سے اچھا معاملہ یہ ان کا فریضہ ہے اگر وہ اس کو پورا کریں گے تو ان کا اپنا فائدہ ہوگا اور اگر نہیں کریں گے تو ان کا اپنا نقصان ہوگا۔

فصل ثانی میں آرہا ہے کہ بعض بددی لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ عامل لوگ بعض اوقات ہم پر ظلم کرتے ہیں (اور زیادہ وصول کر لیتے ہیں) کیا ہم ظلم سے بچنے کے لئے اپنا کچھ مال چھپا لیا کریں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں! یہاں یہ ضروری نہیں کہ وہ عامل واقعی ظلم کرتے ہوں۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھیجے ہوئے عاملین پورا پورا ہی وصول کرتے ہوں گے لیکن عموماً بتایا ہوا ہے کہ جس سے مال وغیرہ وصول کیا جاتا ہے خواہ وہ کتنا ہی عدل و انصاف سمجھا دھول کیا جائے وہ ہی سمجھتا ہے کہ مجھ پر زیادتی ہوئی ہے اور مجھ سے زیادہ لیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ اگرچہ تمہارے زعم میں وہ ظلم ہی کریں۔ تب بھی تم اپنا مال ان سے نہ چھپاؤ۔

عن ابی حمید الساعدی قال استعمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من الأنصار

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو عامل بنا کر بھیجا انہوں نے واپس آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں زکوٰۃ کا مال پیش کر کے عرض کیا ہذا لکم اور اس کے علاوہ کچھ اور مال تھا اس کے متعلق عرض کیا کہ یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے۔ اس موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا اور اس میں یہ بھی فرمایا کہ میں بعض لوگوں کو عامل بنا کر بھیجتا ہوں۔ تو وہ واپس آکر یہ کہتے ہیں کہ یہ مال تو زکوٰۃ کا ہے اور یہ مجھے ہدیہ ملا ہے۔ اس کے بعد فرمایا فلا جلس فی بیت ابیہ او بیت امہ فینظر ائہمدی لہ الام۔ بہ شخص اپنے گھر میں بیٹھ رہا پھر دیکھتے کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں؟ مقصد اس ہدیہ پر انکار کرنا تھا۔

جو انکھ میں خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے۔

قال الخطابی وفي قوله هلا جلس الخ امام خطابی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے دو ضابطے مستنبط فرمائے ہیں۔

- ① پہلا ضابطہ علامہ خطابی نے یہ اخذ فرمایا کہ جو چیز خود تو مخطور اور ممنوع نہ ہو لیکن وہ وسیلہ بن رہی ہو کسی مخطور کا وہ وسیلہ بننے والی چیز بھی ناجائز ہوگی۔ جیسے یہاں پر ہدیہ وصول کرنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن ایسے موقعوں پر بغیر واقف سے ہدیہ وصول کرنا ذریعہ بن سکتا ہے۔ فرائض منصبی میں کوتاہی کا اس لئے ممنوع ہوا۔
- ② دوسرا ضابطہ علامہ خطابی نے یہ مستنبط فرمایا ہے کہ ایک عقد دوسرے کے ساتھ ملا کر کیا جا رہا ہو تو اس کے جواز یا عدم جواز معلوم کرنے کا ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ وہ عقد اگر اکیلا کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کی وہی حیثیت باقی رہتی ہے جو حالت اقتران میں تھی یا بدل جاتی ہے۔ اگر وہی رہتی ہے تو عقد جائز ہے وگرنہ ناجائز۔

اس ضابطہ کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک شخص دوسرے سے قرض لیتا ہے۔ دائن اس پر سود وصول کرنا چاہتا ہے لیکن حیلہ کے ساتھ حیلہ یہ کرتا ہے کہ شرط لگا دیتا ہے تم مجھے مثلاً بیس روپیہ قیمت کی کوئی چیز سو روپے میں خریدو۔ اب ایک عقد دوسرے میں دخیل ہو گیا۔ یہ ان دونوں عقدوں کی حالت اقتران ہے۔ اس کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ حالت افراد میں بھی اس عقد کی یہی حالت رہتی ہے یا نہیں؟ اگر یہی حالت نہیں رہتی تو عقد ناجائز ہوگا۔ مثلاً یہ شخص جو چیز سو روپے کی بیچ رہا ہے اور دیولن اسے خرید رہا ہے اس کے متعلق دیکھا جائے گا کہ اگر دیولن کو قرض کی ضرورت نہ ہوتی اور وہ قرض نہ لیتا تب بھی وہ اس چیز کو سو روپے میں خریدنے کے لئے تیار ہو جاتا یا نہیں؟ اگر ایسی صورت میں وہ شخص سو روپے میں وہ چیز لینے کے لئے تیار نہ ہوتا ہو بلکہ اس کی قیمت مثلاً بیس روپے ادا کرتا ہو تو یہ عقد ناجائز ہوگا کیونکہ حالت افراد میں عقد کی وہ حالت نہ رہی جو حالت اقتران میں تھی۔

حدیث میں بھی جس ہدیہ کی وصولی پر انکار فرمایا گیا ہے اس کی وجہ یہی ارشاد فرمائی گئی ہے کہ یہ ہدیہ اس خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو یہ ہدیہ نہ ملتا۔ گویا یہ عقد ہبہ اور عامل ہونا یہ دو چیزیں مقترن ہو گئی ہیں۔ حدیث کے مطابق اس میں دیکھا جائے گا کہ اس ہدیہ کی حیثیت حالت افراد میں بھی یہی رہتی ہے یا نہیں؟ اگر حالت افراد میں بھی یہی حیثیت رہتی ہے یعنی ہدیہ دینے والے کے ساتھ پہلے سے اتنی جان پہچان ہے کہ پتہ ہے کہ اگر یہ منصب نہ ہوتا تب بھی وہ اسی طرح ہدیہ دیتا تو یہ ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور اگر حالت افراد میں اس کی حیثیت بدل جاتی ہے یعنی اس منصب پر نہ ہونے کی صورت میں اس کے ہدیہ دینے کی توقع نہیں

تھی تو نجائز ہے۔ یہ ضابطہ علامہ خطائیؒ نے آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے مستنبط فرمایا ہے ہلا جلس
فی بیت ابیہ اذ بیت اُمہ فینظر هل یهدی الیہ اُم لا۔

عن ابن عباسؓ قال لما نزلت هذه الآية والذین یکنز من الذهب والفضة الخ ۷۵۹
صحابہ کرام اذ لا اس آیت کا مطلب یہ سمجھے تھے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہے اور اسی
پر دعویداران کی گئی ہے۔ لیکن نبی کریم ﷺ نے وضاحت فرمادی کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً
مذموم نہیں بلکہ مذموم اس وقت ہے جبکہ اس کے حقوق ادا نہ کئے جائیں۔ ان الله لم یفرض الزکوة
الا لیطیب ما بقی من اموالکم۔ یعنی اگر مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہوتا تو زکوٰۃ کا چالیسواں حصہ تم پر مقرر نہ ہوتا
بلکہ مکم ہوتا کہ ضرورت سے زائد سارا مال فقراء کو دے دو۔ زکوٰۃ فرض کی ہی اس لئے گئی ہے۔ تم زکوٰۃ ادا کر دو
گے تو تمہارا مال پاک و صاف ہو جائے گا۔ اور تم آیت میں بیان کردہ دعویدار کے مصداق نہ رہو گے۔ و انما فرض
المواریث۔ یعنی اگر ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہوتا تو حق تعالیٰ میراث کے احکام نازل نہ فرماتے۔
میراث کے احکام نازل فرماتا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنے کی فی الجملہ اجازت ہے۔
لکن لمن بعدکم ای لکنون طیبہ لمن بعدکم۔ یہ تعلیل ہے ”فرض المواریث“ کی یعنی میراث
کے احکام نازل اس لئے کئے گئے ہیں کہ یہ مال تمہارے ورثہ کے لئے جائز اور پاکیزہ مال ہو خواہ ان کے پاس
پہلے سے ضرورت کی بقدر مال موجود ہو یا نہ ہو۔ درمیان میں ذکر کلمۃ یہ جملہ معترضہ ہے اور راوی کا کلام ہے
یعنی آنحضرت ﷺ نے اس موقع پر ایک اور بات بھی فرمائی جو انہیں یاد نہیں رہی۔

عن محمد بن شعیب عن ابیہ عن جده عن النبی ﷺ قال لا جلب ولا جنب
دو نون جگہ نفی بمعنی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نہ جلب کی اجازت ہے نہ جنب کی۔ جلب اور جنب یہ
دونوں لفظ کتاب الزکوٰۃ میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور کتاب الجہاد میں بھی۔ دونوں جگہ ان کی تفسیر الگ
الگ ہے۔

بعض سماعی اور عامل ایک جگہ بیٹھ جاتے ہیں اور مالکان سے یہ کہتے ہیں کہ اپنے مولیٰ وغیرہ یہاں لے آؤ۔
یہیں حساب کر کے زکوٰۃ وصول کر لی جائے گی۔ اس کو جلب کہتے ہیں جالب کا لغوی مطلب ہے کھینچنا، یہاں بھی چونکہ
جانوروں کو کھینچ کر لایا جاتا ہے اس لئے اس کو جلب کہہ دیتے ہیں۔ حدیث میں اس سے ممانعت کر دی گئی ہے۔
سماعی کو خود ہر ایک کے ڈیرے پر پہنچا چاہیے۔ کیونکہ جالب سے مالکان کو تکلیف ہوتی ہے۔
بعض اوقات مالکان سماعیوں کو تنگ کرنے کے لئے یہ حرکت کیا کرتے ہیں کہ جب اس کے آنے کا وقت
ہوتا ہے تو اپنا مال وغیرہ لے کر کہیں اور چلے جاتے ہیں۔ اس کو جنب کہتے ہیں۔ جنب کا لغوی معنی ہے دور لیجانا۔

جنب بھی جائز ہے کیونکہ اس سے ساعیوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ یہ تفسیر اس وقت ہے جبکہ یہ لفظ کتاب الزکوٰۃ میں استعمال ہو۔ اس حدیث میں جلب و جنب کی یہی تفسیر ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد فرمایا ہے ولا تؤخذ صدقاتہم الا فی دوہم“ اس میں ”تؤخذ“ مجہول کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس کی وجہ سے اس کا تعلق جلب اور جنب دونوں کے ساتھ ہو گیا۔ یعنی زکوٰۃ مالکان کے گھروں ہی میں وصول کی جانی چاہیئے ساعی کو چاہیئے کہ وہ گھس میں آکر وصول کرے اور مالک کو چاہیئے کہ وہ گھر ہی میں ادا کرے۔

جب یہ لفظ کتاب الجہاد میں استعمال ہوں تو اس کی اور تفسیر ہوتی ہے گھوڑ دوڑ میں بعض اوقات گھوڑا کبھی ایسا ہوتا ہے جو شور مچائے بغیر زیادہ تیز نہیں چلتا اس لئے بعض اوقات کوئی فریق اپنے ساتھ ایسا آدمی رکھتا ہے جو شور مچاتا رہتا ہے تاکہ گھوڑا تیز دوڑے اس کو جلب کہتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا کہا جاتا ہے کہ ایک فریق اپنے گھوڑے کے ساتھ ایک نائڈ گھوڑا رکھ لیتا ہے تاکہ اگر پہلا ٹھکنے لگے تو دوسرے پر سوار ہو جائے اس کو جنب کہتے ہیں۔ ان دونوں کی بھی اجازت نہیں ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من استفاد مالا فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول ۱۵۴

مال استفاد کا حکم | مال استفاد پر زکوٰۃ کے وجوب کیلئے حولانِ حل شرط ہے یا نہیں؟ مال استفاد کی کئی صورتیں ہیں۔ بعض کا حکم اتفاق ہے بعض میں اختلاف ہے۔

① پہلے ایک آدمی مالک نصاب نہیں تھا اب مالک نصاب ہو گیا اس صورت میں بالاتفاق سال کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔

② پہلے مالک نصاب تھا، درمیان سال میں مثلاً چھ ماہ بعد اور مال مل گیا لیکن یہ دوسرا مال پہلے کی جنس سے نہیں مثلاً پہلے بکریوں کے نصاب کا مالک تھا چھ ماہ بعد اونٹوں کے نصاب کا بھی مالک ہو گیا۔ اس صورت میں بھی بالاتفاق نئے حاصل ہونے والے مال پر وجوب زکوٰۃ کے لئے حولانِ حل شرط ہے۔ دونوں قسم کے مالوں کا الگ الگ حساب چلے گا۔ مثلاً بکریوں کے نصاب کا مالک محرم کے شروع میں ہوا تھا اور رجب کے شروع میں اونٹوں کے نصاب کا مالک ہو گیا تھا تو بکریوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی اگلے سال محرم میں واجب ہوگی اور اونٹوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی رجب میں۔

③ ایک شخص پہلے مالک نصاب تھا درمیان سال میں مزید مال مل گیا پہلے مال کی جنس سے مثلاً

پہلے پانچ اونٹ ساٹھ تھے اب دس ہو گئے اس تیسری صورت کی پھر دو شخص ہیں؛
(روح) مال استفاد پر اسے مال کی ارباح یا اولاد میں سے ہو تجارت کی وجہ سے پانچ کے دس بن گئے یا

پہلے پانچ نے بچے دیئے وہ بچے ملاکر دس بن گئے۔ یہ صورت بھی اتفاق ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس مال مستفاد و وجوب زکوٰۃ کے لئے حوالان حول شرط نہیں بلکہ ان ارباب و اولاد کا حساب پہلے مال کے ساتھ ہی ہوگا۔ جب ان پر زکوٰۃ واجب ہوگا ان پر بھی واجب ہو جائے گی۔

(ب) تیسری صورت کی دوسری شق یہ ہے کہ درمیان سال میں حاصل ہونے والا یہ مال پہلے مال کی جنس سے تو ہو لیکن مال قدیم کے ارباب یا اولاد میں سے نہ ہو بلکہ سبب جدید سے حاصل ہوا ہو مثلاً پانچ نے خرید لئے ہوں کسی نے صبر کر دیئے ہوں یا دراشت میں ملے ہوں وغیرہ وغیرہ۔ اس صورت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر وجوب زکوٰۃ کے لئے حوالان حول شرط ہے۔ پہلے مال کا الگ حساب ہوگا اور اس مال مستفاد کا الگ۔ حنفیہ کے نزدیک اس دوسری شق میں بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے حوالان حول شرط نہیں۔ بلکہ یہ مال بھی پہلے مال کا تابع ہوگا اسی کے ساتھ اس کا حساب کیا جائے گا۔

اس حدیث میں ہے ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول“ مال مستفاد کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق اس حدیث کا مصداق ہیں اور تیسری صورت کی شق الف بالاتفاق اس حدیث کا مصداق نہیں تیسری صورت کی شق بین اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی اس حدیث کا مصداق نہیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ شق اس حدیث کا مصداق ہے اور حدیث اس کو شامل ہے۔

شق ”الف“ کے اس حدیث کا مصداق نہ ہونے یعنی اس کے مال قدیم کے تابع ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ مال مستفاد پہلے مال کی جنس سے ہے۔ ایک ہی جنس کے مالوں میں تمیز رکھنا اور ان کا الگ الگ حساب رکھنا مشکل ہے اس لئے اس نے مال کو پہلے مال کے تابع کر دیا گیا اور یہی علت شق ”ب“ میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے وہ بھی مال سابق کے تابع ہونا چاہیئے۔

عن محمد بن شعیب عن أبیہ عن جده أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ الناس فقال الحمد لله ۱۵
أنفرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص کی پرورش میں کوئی یتیم بچہ ہوا اور اس بچے کا مال بھی ہو تو اس کے سرپرست اور دلی کو چاہیئے کہ اس بچے کے مال کی تجارت کرتا رہے تاکہ کہیں اس مال کو صدقہ نہ کھا جائے۔

مال صبی پر زکوٰۃ کا حکم نابالغ بچے کی ملکیت میں اگر نصاب کے برابر مال ہو تو آیا اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس

کا دلی اس میں سے زکوٰۃ ادا کرے گا۔ حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ مکلف نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی ایک دلیل زیر بحث حدیث بھی ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ محدثین نے امام ترمذی کا قول نقل کیا ہے فی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف۔ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ صدقہ سے مراد فقر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یتیم کے مال میں تجارت کرتے رہو تاکہ کہیں بچے کے نفقات و اخراجات اس مال کو کھانہ جائیں۔ متعدد احادیث میں فقر پر صدقہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

یہاں صدقہ سے زکوٰۃ مراد لینا بہت مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ ہیں ”حتی تا کله الصدقة اکل“ متبادر مفہم یہ ہے کہ اس صدقہ کی وجہ سے پورا مال ختم ہو جائے اور یہ بات زکوٰۃ میں مستحق نہیں ہو سکتی اس لئے کہ زکوٰۃ تو چالیسواں حصہ نکالی جاتی ہے ہر سال چالیسواں حصہ نکالتے نکالتے بلوغ تک اس کا مال کیسے ختم ہو سکتا ہے نیز زکوٰۃ نکالتے نکالتے ایک وقت آئے گا کہ وہ مال نصاب سے کم رہ جائے گا۔ اب زکوٰۃ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی واجب نہیں رہے گی۔ اکل مستحق نہ ہوا۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہ لی جائے بلکہ اس سے مراد فقر لفظ ہے۔
عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما غا لظت الزكوة قط إلا أهلكتها ۱۵

اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ جس مال کے ساتھ زکوٰۃ لی جائے وہ مال ہلاک ہو جاتا ہلاک ہونے سے مراد ہے برکات کا ختم ہو جانا، کبھی یہ مال حسی طور پر بھی ہلاک ہو جاتا ہے۔ اگر حسی طور پر نہ بھی ہلاک ہو اس کی برکت ضرور ختم ہو جاتی ہے جس مقصد کے لئے مال حاصل کیا جاتا ہے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کسی مال کے ساتھ زکوٰۃ مخلوط ہونے کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

① ایک آدمی پر زکوٰۃ واجب الاداء تھی اس نے نہ دی، اس نے جو مال زکوٰۃ میں نکالنا تھا اس کو زکوٰۃ کہا گیا ہے۔ یہ زکوٰۃ جب تک نہ نکالی جائے گی دوسرے مال کے ساتھ مخلوط ہے گی۔

② صاحب زکوٰۃ نے امام احمد سے ایک اہد تفسیر نقل فرمائی ہے۔ وہ یہ کہ ایک آدمی مالدار ہے۔ اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ پھر بھی وہ زکوٰۃ لے لیتا ہے یہ زکوٰۃ جو اس نے لی ہے اس کے دوسرے مال کے ساتھ مخلوط ہو گئی حدیث میں اس کو بے برکتی کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

وقد احتج به من يرى تعلق الزكاة بالعین اس حدیث سے

زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے یا نہیں؟

بعض حضرات نے ایک اختلافی مسئلہ میں اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔ استدلال سمجھنے سے پہلے اختلافی مسئلہ سمجھ لیا جائے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق مین مال سے ہوگا یا نہیں بلکہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے۔ زکوٰۃ کے مین مال کے ساتھ متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز میں زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے صرف اسی میں سے اداؤ کی جائے اس کی جگہ اتنی قیمت کی دوسری چیز دینا جائز نہ ہو۔ اور زکوٰۃ کے جذبات فی الذمہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بعینہ اسی چیز کا دینا ضروری نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کی جگہ اتنی قیمت کی کوئی اور چیز بھی دے سکتا ہے۔ اس اختلاف کو لیں بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے کہ زکوٰۃ میں دفع الیوم جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ میں دفع الیوم جائز ہے۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک جائز نہیں۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ امام بخاریؒ بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ اپنی صحیح میں انہوں نے اس مسئلہ میں دلائل پیش کئے ہیں حنفیہ کے دلائل اس مسئلہ میں بہت مضبوط ہیں مثلاً حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب ”باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ“ کی فصل اول میں ایک طویل حدیث آ رہی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص پر بنت لبون واجب ہو لیکن اس کے پاس بنت لبون نہ ہو بنت مخاض ہو تو اس سے بنت مخاض لے لی جائے گی اور اس کے ساتھ بیٹس درہم یا دو بکریاں بھی دے گا۔ ظاہر ہے بیٹس درہم یا دو بکریاں قیمت ہی کا بعض حصہ ہیں۔ حنفیہ کے اور بھی دلائل ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

صاحب مشکوٰۃ نے نقل فرمایا ہے کہ جو حضرات تعلق الزکوٰۃ بعین المال کے قائل ہیں یعنی جو از دفع قیمت کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس حدیث کی ڈوشر میں ذکر کی جا چکی ہیں انکا استدلال پہلی شرح ہے۔ انکا استدلال اس طرح سے ہے کہ اس میں زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ اس کے مال کے ساتھ زکوٰۃ ملی ہوتی ہے۔ یہ تم بھی ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شرح کو اختیار نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک اس حدیث کی دوسری تفسیر ہے جو امام احمد سے منقول ہے۔ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے یہ حدیث کم از کم محتمل تو ہو گئی۔ مزید اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں اس سے استدلال درست نہیں۔

باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ

عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ لیس فیما دون خمسة اوسق من التمر صدقة
ولیس فیما دون خمس اواق من الوریق صدقة ولیس فیما خمس ذود من الابل صدقة
۱۵۸

طہ منہج از لامع اللاری ص ۵۰ ج ۵۔ بخاری ص ۱۹۲، ۱۹۵ ج ۱ باب العرض
فی الزکوٰۃ و عمدة القاری ص ۸ تا ۹ ج ۱۔

اس حدیث کے تین جملے ہیں آخری دو جملے تو بالکل واضح ہیں ان کی تشریح میں اختلاف بھی نہیں پہلے جملہ کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے تشریح سمجھنے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لیں۔

عشر کا نصاب

مذہب زرعی پیداوار سے جو عشر وصول کیا جائے۔ اس کا کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک عشر کا کوئی نصاب مقرر نہیں عشری زمین میں جتنی بھی پیداوار ہو۔ خواہ کم یا زیادہ اس میں عشر واجب ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عشر کا نصاب مقرر ہے۔ پانچ دست سے کم مقدار میں پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں پانچ دست یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں زکوٰۃ ہے

امام صاحب کے دلائل ① قرآن پاک کی آیت کریمہ یا ایہا الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم وما أخرجنا لکم من الأرض۔ ”وما أخرجنا لکم“ سے مراد زرعی پیداوار ہے اس میں خرچ کرنے یعنی عشر دینے کا امر ہے۔ اس میں ”ما“ عام ہے جو تلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے۔

② قرآن کریم میں ہے و اتوا حقہ یوم حصادہ، حصاد کا معنی ہے کھیتی کا ٹٹا کھیتی کلٹنے کے وقت جو حق واجب ہوتا ہے وہ عشر ہے۔ اس میں بھی کٹی ہوئی کھیتی میں سے عشر کا حکم دیا گیا ہے مطلقاً بغیر نصاب کی تعیین کے ③ اگلے صفحہ (۱۵۹) پر بخاری کے حوالے سے ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث آرہی ہے۔ فیما سقت السماء و العیون أو کان عشراً العشر و ما سقی بالنضح العشر جس زمین کی کھیتی بارش سے ہوتی ہو یا چشمہ کے پانی سے سیراب کی جاتی ہو یا عشری ہو اس میں پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہے۔ اور جس زمین کو خود اونٹوں وغیرہ سے سیراب کیا جائے اس میں بیسواں حصہ واجب ہے۔ یہاں بھی ”ما“ دونوں جگہ عام ہے۔

قیاسی دلیل ④ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عشر کا نصاب نہیں ہونا چاہیے اس لئے کفار سے زرعی پیداوار میں سے خرچ لیا جاتا ہے اس میں کوئی نصاب مقرر نہیں لہذا عشر میں نصاب مقرر نہیں ہونا چاہیے۔

⑤ وجوب زکوٰۃ کے لئے دو شرطیں ہیں (۱) ملکیت نصاب (۲) حولان حول۔ عشر میں حولان حول کی شرط کچھ نزدیک بھی نہیں اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری شرط بھی ساقط ہو جائے۔

ایک مصلحت | دلائل کے علاوہ اس وقت عالمی مصالح کا تقاضا بھی یہ ہے کہ عشر کے مسئلہ میں

امام صاحب کے موقف کو اختیار کیا جائے کیونکہ اس وقت پوری دنیا اقتصادی بحرانوں کی شکار ہے جس کی وجہ سے افلاس زدہ طبقہ اکثریت وغیرہ کی طرف مائل ہو رہا ہے اگرچہ یہ ان کی حماقت ہے لیکن اگر امام صاحب کے مسلک کے مطابق ہر قلیل و کثیر پیداوار میں سے عشر نکالا جائے اور اس کو صحیح انداز سے متحقیق تک پہنچایا جائے تو افلاس کے ختم کرنے میں کافی مدد مل سکتی ہے لیکن یہ ایک مصلحت ہے امام صاحب کے موقف کو ہم دلائل کی بنیاد پر ترجیح دے رہے ہیں مصلحت کی بنیاد پر نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ و صاحبین زیر بحث حدیث کے پہلے جملہ سے استدلال کرتے ہیں۔ لیس فیما دون خمسہ اوسق من التمر صدقۃ۔ اس سے ان کا استدلال دو

باتوں پر موقوف ہے ① صدقہ سے مراد عشر ہے زکوٰۃ نہیں۔ ② تمر سے مراد اپنے باغ کی کھجوریں ہیں تجارت وغیرہ کی کھجوریں مراد نہیں۔ ان دو باتوں کو لے کر یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس بات پر کہ پانچ و سق سے کم اپنے باغ کی کھجوریں ہوں تو ان پر عشر واجب نہیں۔

جوابات امام صاحب کی طرف سے اس استدلال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

① صاحب ہدایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں تمر سے مراد اپنی زمین کی کھجوریں نہیں بلکہ تجارت کی کھجوریں ہیں۔ اور صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔ بتلانا یہ مقصود ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کے لئے کھجوریں رکھی ہوئی ہوں تو ان پر کب زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس میں دوسری احادیث کی روشنی میں اصول یہ ہے کہ جب کھجوروں کی قیمت دو سو درہم چاندی کے برابر ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اس زمانہ میں عام طور پر دو سو درہم کی کھجوریں پانچ و سق ہوتی تھیں اس لئے فرمادیا کہ پانچ و سق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ صدقہ سے مراد زکوٰۃ لینے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس کے بعد والے دو جملوں میں سب کے نزدیک صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔ ② مان لیں کہ تمر سے مراد اپنی پیداواری کھجوریں ہیں اور صدقہ سے مراد عشر ہے۔ لیکن حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ اگر کھجوریں یکلو دوسری زرعی پیداوار پانچ و سق سے کم ہو تو اس میں عشر واجب نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ حکومت کو اس میں سے وصول نہیں کرنا چاہیئے۔ حکومت کو عشر بھی وصول کرنا چاہیئے جبکہ پیداوار کی مقدار پانچ و سق یا اس سے زیادہ ہو۔ اس سے کم ہو تو ملاک کو خود عشر ادا کرنا چاہیئے۔

③ صدقہ سے مراد نواؤب اور خوامی چدے ہیں۔ بعض اوقات اسلامی حکومت کو کسی ہنگامی ضرورت کے لئے مثلاً دفاعی ضروریات کے لئے مالداروں سے چندہ وصول کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ حدیث اس کے متعلق ہے۔ یعنی ایسے حالات میں یہ چندہ انہی زمینداروں سے وصول کرنا چاہیئے جن کی پانچ و سق سے کم نہ ہو۔

⑤ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ٹالیا پر محمول ہے یعنی عزایا میں سے عشر نہ لیا کرو۔ عزایا عربیہ کی جمع ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی باغ کے میوے پکنے کا وقت آتا تو چند درختوں پر لگے ہوئے میوے کسی فقیر کو دے دیتے۔ عام طور پر ایسا ہوتا تھا مالک باغ کے اہل و عیال بھی باغ ہی میں رہتے تھے اور یہ فقیر بھی اپنے درختوں کی دیکھ بھال کیلئے بار بار آتا جس کی وجہ سے مالک کو تکلیف ہوتی۔ اس کا حل یہ کرتے تھے کہ فقیر سے کہہ دیتے تھے کہ سودا کرو درخت پر لگے ہوئے پھل ہمیں دے دو اور اس کی جگہ ہم سے اتری ہوئی کھجوریں لے لو عرب کی عادت تھی کہ زیادہ سے زیادہ پانچ دستی کا اس طرح صدقہ کیا کرتے تھے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی فقیر کو اس طرح سے پانچ دستی بطور عریہ دے دیئے جائیں تو اس سے عشر وصول نہ کیا جائے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علی المسلم صدقۃ فی عبدا ولا فی فرسہ ۱۵۸ غلام کی زکوٰۃ کے بارہ میں اتفاق ہے کہ غلام دو قسم کے ہیں، خدمت کے غلام اس میں کسی کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں دوسرے غلام جو تجارت کیلئے رکھے گئے ہوں۔ ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔

گھوڑوں کی زکوٰۃ | گھوڑے تین قسم کے ہوتے ہیں ① وہ گھوڑے جو عام سواری یا جہاد کے لئے رکھے گئے ہوں۔ اس کو فرس الركوب یا فرس الغازی کہتے ہیں۔ اس میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں۔ ② وہ گھوڑے جو تجارت کے لئے ہوں۔ ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ ③ وہ گھوڑے جو نہ رکوب کے لئے ہوں نہ تجارت کے لئے صرف قاتل کیلئے رکھے گئے ہوں۔ اس تیسری قسم میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ان پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ امام صاحب کے نزدیک اس میں زکوٰۃ ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی وضاحت | امام صاحب کے مذہب کے متعلق دو وضاحتوں کی ضرورت ہے۔

① گھوڑے رکھنے کی تین صورتیں۔ ① ذکور و اناث مخلوط ہوں ② صرف اناث ہوں ③ صرف ذکور ہوں۔ ان میں سے کوئی صورت میں زکوٰۃ ہے کوئی میں نہیں، اس میں امام صاحب کی تین روایتیں ہیں مشہور اور راجح روایت یہ ہے کہ صرف اختلاط والی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے افراد اناث یا افراد ذکور والی صورت میں واجب نہیں۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اختلاط اور افراد اناث کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ افراد ذکور کی صورت میں نہیں۔ تیسری روایت یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں واجب ہے۔ تیسری روایت سب سے زیادہ مرجوح ہے

② دوسری وضاحت یہ ضروری ہے کہ امام صاحب کے نزدیک گھوڑے کی زکوٰۃ دینے کا طریقہ کیا ہے اس میں مالک کو دو اختیار ہیں یا تو ہر گھوڑے کے بدلے میں سالانہ ایک دینار دے دیا کرے یا کل گھوڑوں کی قیمت کا مالک کو دے دیا کرے۔

امام صاحب کی دلیل

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ اور اس کے یہ دو طریقے حضرت عمرؓ سے مروی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ قول حجت ہے۔ صحابیؓ کا اثر غیر مدرك بالرای مسئلہ میں حکما مرفوع ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے گھوڑوں میں زکوٰۃ کے ان دو طریقوں کے تخریج بہت سے محدثین کی ہے۔ مثلاً احمد، طحاوی، طبرانی، دارقطنی، مالک وغیرہم۔ امام صاحب کی تائید اس طویل حدیث سے بھی ہوتی ہے جو شکوۃ ۱۵۵ پر زکریاؓ کی ہے۔ اس میں گھوڑوں کے متعلق یہ لفظ بھی ہیں **ثُمَّ لَعَيْنِسَ حَقَّ اللّٰهُ فِي ظَهْرِهَا وَلَا مَرْقَابَهَا**۔ گھوڑوں کی رقاب کا حق زکوٰۃ ہی ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیس علی المسلم **اُمّة ثلاثہ فی عبدة ولا فی فرس**، اسی طرح فصل ثانی میں حدیث آرہی ہے۔ اس میں ہے **وَلَقَدْ عَفُوتَ عَنِ الْخَيْلِ**۔

جواب ① یہاں فرس سے مراد فرس الرکوب ہے۔ یہ لفظ اپنے عموم پر کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے۔ فرس التجارت کی ائمہ ثلاثہ بھی تخصیص کرتے ہیں۔ ہم نے تیسری قسم کے گھوڑوں کی بھی تخصیص کر لی دوسرے دلائل کی وجہ سے اب فرس سے مراد صرف فرس الرکوب ہی ہے۔ حقیقت اس حضرت مسکٰی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زیادہ تر رواج فرس الرکوب ہی کا تھا، تناسل کے لئے گھوڑے رکھنے کا زیادہ رواج نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے اس کا حکم بیان کرنے پر بھی زور نہیں دیا۔ ② حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ حکومت جبراً وصول نہیں کرے گی۔ مالک اپنی مواہید سے خود تقسیم کریں۔

عن انس أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى اليمن الخ ۱۵۸۔
اس حدیث میں سوانم کی زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ سائمہ ان جانوروں کو کہتے ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چریں۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیل

اونٹوں کی عمریں اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے عمروں کے اعتبار سے ان کے مختلف القاب ذکر کئے جائیں گے ان کو سمجھ لینا مناسب ہے۔

بنت مخاض وہ اونٹنی جو ایک سال کی ہو کر دوسرا سال شروع کر چکی ہو۔ مخاض عاملہ کو کہتے ہیں، ایک سال کے بعد چونکہ اس کی ماں عاملہ ہو سکتی ہے اس لئے اس کو بنت مخاض کہہ دیتے ہیں۔

بنت لبون وہ اونٹنی جو دو سال کی ہو کر تیسرا سال شروع کر چکی ہو۔ لبون کہتے ہیں دودھ دینے والی اونٹنی کو جس وقت اس کی عمر دو سال کی ہوگی تو اس کی ماں دوسرے بچے کے ساتھ دودھ والی ہو چکی ہوگی اس لئے اس کو بنت لبون کہہ دیتے ہیں۔

تھتہ وہ اونٹنی جو تین سال کی ہو کر چوتھا سال شروع کر چکی ہو۔ اس کو تھتہ اس لئے کہتے ہیں کہ اب یہ سواری اور طردق کے قابل ہو گئی ہے۔

جذعہ وہ اونٹنی جو چار سال کی ہو کر پانچواں سال شروع کر چکی ہو۔ جذعہ اس انسان یا حیوان کو کہتے ہیں۔ جو قوی اور جوان ہو چکا ہو۔ اس ٹکڑ میں اونٹ یا اونٹنی اپنی قوت کو پہنچ جاتے ہیں۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ میں بالذات مونث ہی واجب ہوتی ہے۔ اگر مذکر دینا ہو تو قیمت کا نصاب کر کے دیا جاسکتا ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کے دو حصے ہیں ایک حصہ ائمہ اربعہ کے ہاں اتفاقی ہے دوسرا اختلافی۔ اونٹوں کا نصاب پانچ عدد ہیں۔ اس سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ پانچ سے لے کر ایک سو بیس تک کے حساب میں ائمہ اربعہ کا کوئی اختلاف نہیں یہ وہی ہے جو حدیث میں مراحۃ مذکور ہے یعنی پانچ سے لے کر چوبیس تک ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری، پچیس سے لے کر پینتیس تک ایک بنت مخاض، چھتیس سے لے کر ہشتالیس تک ایک کر بنت لبون چھیالیس سے لے کر ساٹھ تک ایک تھتہ، اسیٹھ سے لے کر پچھتر تک ایک جذعہ، پچھتر سے نوے تک دو بنت لبون۔ اکانوے سے ایک سو بیس تک دو تھتہ۔

ایک سو بیس تک کا یہ حساب ائمہ اربعہ اور جہور کے ہاں اتفاقی ہے۔ ایک سو بیس کے بعد کیا حساب ہو گا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ اس میں کئی مذاہب ہیں۔ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب نقل کئے جائیں گے۔

حنفیہ کا مذہب ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا۔ ایک سو پچاس تک، اس کو استیناف اول کہیں گے۔ اول کہیں گے۔ ایک سو پچاس کے بعد ایک سو اکیادہ سے پھر نئے سرے سے حساب چلے گا۔ اس کو استیناف ثانی کہیں گے۔ استیناف ثانی دو سو تک چلے گا۔ دونوں کی تفصیل یہ ہے۔

استیناف اول جب اونٹ ایک سو بیس سے پانچ زائد ہو جائیں یعنی ایک سو پچاس ہو جائیں تو دو دھتوں کے ساتھ ایک بکری واجب ہوگی، اسی طرح ہر پانچ کے اضافہ کے ساتھ ایک بکری کا اضافہ ہوتا ہے گا چوبیس کے اضافہ تک یعنی ایک سو چالیس اونٹ ہوئے تک۔ جب پچیس کے اضافہ ہو جائے

یعنی ایک سو پنتالیس اونٹ ہو جائیں تو دو حقے اور ایک بنت مخاض۔ ایک سو انچاس تک یہی حساب چلے گا۔ جب ایک سو پچاس ہو جائیں تو تین حقے واجب ہوں گے۔ ہر پچاس اونٹ پر ایک حقہ ہوا۔

استیناف ثانی جب اونٹ ایک سو پچاس سے زائد ہو جائیں تو ہر پانچ کے اضافہ پر ایک بکری زیادہ ہوگی جو بیس کے اضافہ تک یعنی ایک سو چوبتر اونٹ ہونے تک، جب پچیس کا اضافہ ہو جائے یعنی کل اونٹ ایک سو پچتر ہو جائیں تو تین حقوں کے ساتھ ایک بنت مخاض آئے گی۔ جب چھتیس زائد ہو جائیں یعنی ایک سو چھیاسی اونٹ ہو جائیں تو تین حقے اور ایک بنت لبون، پنتالیس کی زیادتی تک یعنی ایک سو پچانوے اونٹ ہونے تک۔ جب چھیالیس زیادہ ہو جائیں یعنی کل اونٹ ایک سو چھیانوے ہو جائیں تو ایک حقہ کا اضافہ ہو جائے گا۔ کل چلے حقے ہو جائیں گے۔ دو سو تک یہی حساب رہے گا۔ دو سو کے بعد پھر استیناف ہوگا استیناف ثانی کی طرح۔ ہر پچاس کے بعد استیناف ہوتا رہے گا۔

استیناف ثانی کے حساب سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ چھتیس سے لے کر پنتالیس کے اضافہ تک ایک بنت لبون کا اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے ضمن میں یہ بات بھی صادق آگئی کہ چالیس پر ایک بنت لبون زیادہ ہوتی ہے۔ پھر چھیالیس کے اضافہ سے لے کر پچاس تک ایک حقہ کا اضافہ ہوا اس کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ پچاس کے اضافہ پر حقہ کا اضافہ ہوا۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک سو تیس سے اربعینات و خمینات کا حساب شروع ہوگا۔ ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمین میں ایک حقہ۔ ایک سو بیس سے ایک سو تیس تک ائمہ ثلاثہ کا بھی کچھ اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ زیر بحث ہمیشہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں ہے۔ فاذا زادت علی عشرين و مائة ففی کل اربعین بنت لبون و فی کل خمین حقۃ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہے کما ذکرنا۔ ہمارے مذہب پر زیادہ سے زیادہ اتنا کہنا پڑے گا کہ یہاں اجمالاً صرف دہائیوں کو ذکر کر دیا گیا ہے۔ کسور کو حذف کر دیا گیا ہے اور حذف کسور کلام عرب میں شائع ہے۔ ہمارے مذہب پر اس حدیث کا بالکل ترک لازم نہیں آیا۔ جبکہ دوسری رائے کے مطابق ان دلائل کا ترک لازم آئے گا جن سے منفیہ استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں۔

دلائل احناف ① ابو داؤد نے اپنے مراسیل میں، اسحق بن راہویہ نے اپنے مسند میں اور لمادی نے مشکل الآثار میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عمر بن غام کے لئے کتاب الصدقات لکھوائی تھی اس میں اونٹوں کے حساب

کے متعلق یہ بھی تھا کہ ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا اور پچیس سے کم کم کی زیادتی تک ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری (زائد) ہوگی۔ یہ حدیث صرف منفیہ کے مذہب پر منطبق ہوتی ہے۔ حدیث کی سند وغیرہ کی تفصیلات غلطیوں میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۲) طحاوی میں ابن مسعود کا اثر ہے جس کا مضمون تقریباً یہی ہے۔

(۳) ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ اذازادت الابل علی عشرين ومائة يستقبل بها الغريضة

انصاف یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد اونٹوں کی زکوٰۃ کے دونوں طریقے ہند نبوت سے متواتر چلے آئے ہیں۔ دونوں پر سلف کا تعامل رہا ہے۔

فائدہ اس حدیث کے بہت سے اجزاء ایسے ہیں جو جواز دفع القیم کے مسئلہ میں منفیہ کی تائید کرتے ہیں مثلاً چوبیس اونٹوں تک ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ نہیں تھا۔ اسی طرح بہت سی صورتوں میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ جس عمر کا جانور فرض تھا وہ اگر مالک کے پاس نہیں ہے تو اس کی جگہ دوسرا لیا جاسکتا ہے اور قیمت کی کمی بیشی کا حساب دوسرے طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔

ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع ۱۵۸

حدیث کے اس جملہ میں متفرق کو مجتمع کرنے سے اور مجتمع کو متفرق کرنے سے نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو جانور متفرق ہوں ان کو متفرق سمجھتے ہوئے ہی زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہیئے اور جو جانور مجتمع ہوں ان کو مجتمع سمجھتے ہوئے زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہیئے۔ جمع و تفریق کس اعتبار سے مراد ہے؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ جمع و تفریق باعتبار مکان کے بھی ہو سکتی ہے۔ منفیہ کے نزدیک یہاں جمع و تفریق صرف باعتبار ملک مراد ہے۔ یہ ہے اس جملہ کا اجمالی ماسمطلب اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لینا چاہیئے۔

خلط کی اقسام اور ان کا حکم

خلط (بضم الخاء) کا معنی ہے شرکت۔ خلطۃ کی دو قسمیں ہیں۔ ① خلطۃ الشیوع ② خلطۃ الجوار خلطۃ الشیوع کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان مولیشی وغیرہ اس طرح سے مشترک ہوں کہ اس کے

ہر ہر جزو میں دونوں شریک ہوں۔ سب مال دونوں میں مشاع ہو۔ اور غلطۃ الجوار کی صورت یہ ہے کہ دُو آدمیوں کی ملکیت میں الگ الگ مولیشی ہوں وہ دونوں انتظامی سہولت کی خاطر اپنے جانوروں کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں۔ ملکیت دونوں کی جدا جدا ہے صرف انتظامی امور میں اشتراک کر لیا گیا ہے۔

غلطۃ الشیوع یا غلطۃ الجوار کا حساب زکوٰۃ میں کوئی اعتبار ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حساب زکوٰۃ میں صرف ملکیت کا اعتبار ہے۔ غلطت کا اعتبار نہیں یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ کس شخص کی ملکیت میں کتنا مال ہے اسی حساب سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلطۃ الشیوع اور غلطۃ الجوار دونوں کا حساب زکوٰۃ میں اعتبار ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلطۃ الجوار کے حساب زکوٰۃ میں مؤثر ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں ان حضرات کا آپس میں اختلاف بھی ہے۔ مندرجہ ذیل امور میں اتحاد کا شرط ہونا منقول ہے۔

- ① مرعی ② صحیح ③ مزاح ④ الفحل ⑤ الراعی ⑥ المشرب ⑦ الحلب (دودھ دوہنے کا برتن) ⑧ الحالب ⑨ الکلب۔ زیادہ سے زیادہ ان اشیاء میں اتحاد ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرط ہے۔ اس کے علاوہ نیتہ الغلطہ بھی شرط ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زکوٰۃ قطائع پر ہے حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ ملاک پر ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اس ریوڑ میں کتنے جانور ہیں اس حساب سے زکوٰۃ وصول ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک دیکھا جائے گا کہ ایک مالک کی ملکیت میں کتنے جانور ہیں۔ اسی حساب سے زکوٰۃ وصول ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تشریح حدیث | ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اس اختلاف کے پیش نظر حدیث کے اس جملہ کی تشریح بھی دونوں کے ہاں الگ ہو گی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع“ میں جمع و تفریق باعتبار مکان کے مراد ہوگی۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ جو مال مکان اور ریوڑ کے اعتبار سے مجتمع ہو اس کو مجتمع سمجھ کر ہی زکوٰۃ کا حساب کیا جائے متفرق نہ تصور کیا جائے اور جو مال مکان کے اعتبار سے متفرق ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے اسکو مجتمع کو کہ زکوٰۃ کا حساب کیا جائے حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں جس جمع و تفریق سے نہی کی گئی ہے وہ جمع و تفریق باعتبار ملکیت مراد ہے یعنی جو مال دو یا زیادہ آدمیوں کی ملکیت میں متفرق ہو اسکو ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے اس کو کسی آدمیوں کی ملکیت میں متفرق سمجھ کر زکوٰۃ کا حساب نہ کیا جائے۔

مثالیں

حدیث میں دو چیزوں سے نہیں ہے ایک جمع بین المتفرق سے دوسری تفریق بین المجموع سے) منفیہ کے نزدیک دونوں چیزوں سے نہیں مالک کو بھی ہے اور ساعی کو بھی اس طرح سے کل چار صورتیں بن گئیں۔ ① جمع بین المتفرق سے نہیں مالک کو۔ ② جمع بین المتفرق سے نہیں ساعی کو۔ ③ تفریق بین المجموع سے نہیں مالک کو۔ ④ تفریق بین المجموع سے نہیں ساعی کو۔ منفیہ کی تشریح کے مطابق ان چاروں صورتوں کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر مثالیں ادنیٰ تامل سے معلوم کی جاسکتی ہیں۔

مثال نمبر ۱

فرض کیجئے دو آدمیوں کی ملکیت میں جدا جدا چالیس چالیس بکریاں ہیں چالیس ایک کی ہیں اور چالیس دوسرے کی۔ اب قاعدہ کی رو سے ہر مالک سے ایک بکری وصول کی جانی چاہیئے ایسی صورت میں زکوٰۃ کم کرنے کے لئے دونوں مالک مل کر یہ جملہ کر سکتے ہیں کہ ساعی پر یہ ظاہر کریں کہ یہ اٹنی بکریاں ایک ہی شخصیت کی ملکیت ہیں۔ ساعی ان کی بات کو تسلیم کر لے تو اٹنی بکریوں میں سے صرف ایک بکری وصول کر لے گا جبکہ صحیح بات بتانے کی صورت میں ان اسی بکریوں پر دو بکریاں آتی تھیں۔ مالکوں نے متفرق فی الملک کو مجتمع فی الملک ظاہر کیا ہے زکوٰۃ کے زیادہ ہونے کے خوف سے، حدیث میں اس سے نہیں ہے۔

مثال نمبر ۲

دو آدمیوں کی ملکیت میں چالیس بکریاں تھیں۔ بیس ایک کی اور بیس دوسرے کی یہ بکریاں متفرق فی الملک ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی پر زکوٰۃ نہیں آتی چاہیئے کیونکہ دونوں کے پاس مال نصاب سے کم ہے۔ لیکن ساعی اگر انہیں تنگ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تم غلط بیانی سے کام لے رہے ہو۔ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے تم نے یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ بکریاں متفرق فی الملک ہیں حقیقت کے اعتبار سے یہ چالیس کی چالیس بکریاں ایک ہی آدمی کی ملکیت میں مجتمع ہیں۔ اس بناء پر ساعی ایک بکری وصول کر لیتا ہے۔ یہ ساعی نے جمع بین المتفرق کیا ہے اس ڈر سے کہ کہیں صدقہ فوت نہ ہو جائے اور خالی ہاتھ نہ جانا پڑے۔ حدیث میں اس سے بھی نہیں ہے۔

مثال نمبر ۳

تفریق بین المجموع سے نہیں ہو مالک کو اس کی مثال یہ ہے کہ چالیس بکریاں ایک آدمی کی ملک تھیں۔ یہ مجتمع فی الملک ہوئیں، ان پر قاعدہ کی رو سے زکوٰۃ آتی چاہیئے۔ لیکن مالک نے زکوٰۃ سے بچنے کے لئے ان کو متفرق فی الملک ظاہر کر لیا ہے اور کہتا ہے کہ یہ چالیس بکریاں ساری میری نہیں بلکہ بیس (مثلاً) میری ہیں اور بیس کسی اور کی ہیں۔ اب اگر ساعی اس کی بات مان لے تو اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا۔ یہاں مالک نے تفریق بین المجموع کی ہے وجوب زکوٰۃ کے خوف سے حدیث میں اس سے بھی نہیں ہے۔

مثال نمبر ۴

اٹنی بکریاں ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع تھیں، قاعدہ کی رو سے ان پر ایک ہی بکری لگنی چاہیئے۔ لیکن ساعی ان کو تنگ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ ساری بکریاں تمہاری نہیں بلکہ ان میں سے چالیس تمہاری ہیں اور چالیس فلاں کی۔ اسی بناء پر ساعی دو بکریاں لے جاتا ہے۔

یہاں سماعی نے مجتمع فی الملک کو متفرق فی الملک کر دیا زکوٰۃ کے کم ہونے کے ڈر سے حدیث میں اس سے بھی نہیں ہے۔

خشية الصدقة یہ مفعول لہ ہے۔ اس کا تعلق ان چاروں صورتوں کے ساتھ ہوگا۔ ہر صورت میں ضاف مخذوف ہوگا۔ صورت اولیٰ میں تقدیر عبارت خشية زیادة الصدقة مدسری میں خشية فوت الصدقة تیسری میں خشية وجوب الصدقة اور چوتھی مثال میں خشية قلة الصدقة ہوگی، ہر ایک کی وضاحت مثالوں کی تشریح کے ضمن میں ہو چکی ہے۔

وما کان من خلیطین فإِنَّهما یتراجعان بینہما بالسویۃ۔ ۱۵۱

یعنی اگر دو آدمیوں نے مال میں غلطی اور شرکت کر رکھی ہو اور مخلوط مال میں سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے تو ہر شریک دوسرے سے اپنے حصہ کے تناسب سے قیمت کا رجوع کرے گا۔ ”ماکان من خلیطین“ غلطی سے مراد کون سی غلطی ہے۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلطی الجوار بھی مراد لی جاتی سکتی ہے۔ حنفیہ کے یہاں غلطی الشیوع ہی مراد ہوگی، گویا یہاں بھی حدیث کی دو تفسیریں ہو گئیں۔ ہر شرح پر مثال بھی الگ الگ ہوگی۔ دو آدمیوں کی ملکیت میں بیس بیس بکریاں تھیں۔ وہ دونوں ان میں غلطی الجوار کر لیتے ہیں اور چالیس بکریوں

ائمہ ثلاثہ کی شرح کی مطابق مثال

کا ایک ریوڑ بنا لیتے ہیں۔ اب سماعی آئے گا۔ تو ریوڑ کو دیکھتے ہوئے چالیس میں سے ایک بکری لے جائے گا۔ اب یہ بکری ظاہر ہے ایک کی ملک ہوگی۔ دوسرے کی نہیں کیونکہ اطلاق متمیز نہیں۔ مثلاً یہ بکری زید کی تھی، لیکن اسی بکری کے عمرود کی بھی زکوٰۃ ادا ہوئی ہے۔ اس لئے زید عمرود سے اس بکری کی آدمی قیمت وصول کرے گا۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد غلطی الشیوع ہے۔ اس میں تراجم کی ایک مثال یہ ہوگی کہ مثلاً زید اور

تشریح احناف کے مطابق مثال

عمرود نے مل کر اونٹ خریدے پچیس ہزار روپے زید نے اور پچیس ہزار عمرود نے ملائے۔ کل اکٹھ ہزار روپے ہو گئے۔ اس رقم کے دونوں نے اکٹھ اونٹ خریدے۔ ہر اونٹ میں دونوں اس طرح مشترک ہیں کہ اس اونٹ کا ۲۵ حصہ زید کی ملکیت ہے۔ اور ۳۶ حصہ عمرود کی ملکیت، اب سماعی آیا اور اس نے ملکیت کے اعتبار سے زکوٰۃ کا حساب لگایا۔ زید کی ملکیت میں گویا ۲۵ اونٹ ہیں اس لئے اس پر ایک بنت مخاض واجب ہوئی۔ عمرود کی ملکیت میں گویا ۳۶ اونٹ ہیں اس لئے اس پر ایک بنت لبون واجب ہوئی۔ سماعی ان اکٹھ اونٹوں میں سے ایک بنت مخاض اور ایک بنت لبون لے گیا۔ بنت مخاض سے زکوٰۃ توادا، ہوئی زید کے لیکن اس میں ۳۶ حصہ عمرود کا بھی تھا۔ اس لئے عمرود بنت مخاض کی ۳۶ قیمت وصول کرے گا زید سے۔ اور دوسری طرف بنت لبون سے زکوٰۃ توادا ہوئی عمرود کی لیکن اس میں ۲۵ حصہ زید کا بھی تھا۔ اس لئے

زید عمرو سے بنت لبون کی قیمت کا $\frac{25}{11}$ حصہ وصول کرے گا۔ زید عمرو کی طرف رجوع کرے گا۔ اور عمرو زید کی طرف اپنے اپنے حصہ کے تناسب سے، یہ تراجم بالسویہ ہوا۔

ظاہر حدیث غنیہ والی اس تشریح کی زیادہ موافقت کرتا ہے۔ کیونکہ حدیث میں لفظ ہیں ”یستراجعان“ کے اور تراجم باب تفاعل سے ہے۔ جس کا بڑا خاصہ تشارک ہے۔ یعنی ہر حصہ دار دوسرے سے رجوع کرے۔ مذکورہ بالا مثال میں یہ چیز صاف طور پر صادق آرہی ہے۔ ائمہ ثلاثہ والی مذکورہ بالا توجیہ کے مطابق رجوع تو ہوتا ہے ایک طرف سے لیکن تراجم نہیں ہوتا جبکہ حدیث میں تراجم کا لفظ ہے۔

عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون او كان عشرين العشر الخ ۱۵۹۔

حاصل یہ ہے کہ تین قسم کی زمینوں کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب الاداء ہوتا ہے۔ ① بارانی زمین سے۔ ② چشموں کے پانی سے سیراب ہونے والی زمین، ③ عشری زمین، عشری سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں۔

ا۔ بعض نے کہا عشری سے مراد بارانی زمین ہے۔ لیکن یہ تفسیر زیادہ مناسب نہیں۔ اس لئے کہ اس میں تکرار لازم آتا ہے۔ بارانی زمین کا تذکرہ تو ”فیما سقت السماء“ میں ہی ہو چکا ہے۔

ب۔ وہ زمین جس کے ارد گرد پانی کے تالاب وغیرہ ہوں۔ یہ زمین وہاں سے خود ہی پانی پوس لیتی ہو خود پانی لگانے کی ضرورت نہ ہو۔

ج۔ بعض زمینوں کا پانی زیادہ گہرا نہیں ہوتا زمین سے بالکل قریب ہوتا ہے۔ ان کو اوپر سے پانی لگانے کی زیادہ ضرورت نہیں ایسی زمینیں کبھی عشری کہلاتے ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العجماء جرحھا جبار و البئر جبار و المعدن جبار و فی الکرکان الخمس ۱۵۹۔

اس حدیث کے چار مجملے ہیں ہر ایک کی الگ الگ شرح کی جاتی ہے۔

العجماء جرحھا جبار اس مجملہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا کوئی جانور اس کے نیچے دب کر کوئی شخص زخمی ہو جاتا یا مر جاتا ہے تو اس کے مالک پر اس کی دیت وغیرہ نہیں آئے گی۔ اسی طرح اگر کوئی جانور کسی کی کھیتی وغیرہ کو نقصان پہنچا دے تو بھی مالک پر ضمان نہیں آئے گی۔ لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ اس جانور کے ساتھ راکب، قائد یا ساتھی نہ ہو۔ اگر ان میں سے کوئی اس کے ساتھ تھا اس کی لاپرواہی کی وجہ سے نقصان ہوا تو ضامن ہوگا۔

اس مسئلہ میں دن اور رات کا بھی کوئی فرق ہے یا نہیں؟ حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دن اور رات کا کوئی فرق نہیں۔ دونوں صورتوں میں ضمان نہیں آئے گی۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دن اور رات کا فرق ہے۔ اگر دن کو ایسا نقصان ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گی۔ لیکن اگر رات کو ہو تو مالک پر ضمان آئے گی۔ حنفیہ حدیث الباب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں رات اور دن کا فرق کرنے کے بغیر مطلقاً ہے۔ جبار قرار دیا ہے۔ شافعیہ و مالکیہ استدلال کرتے ہیں البوداد و الناسی وغیرہ کی ایک حدیث ہے جس میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ رات کو موشیوں کی حفاظت کرنا ان کے مالکوں کی ذمہ داری ہے اور اگر رات کے وقت موشی کوئی نقصان کر دیں تو ان کے اہل پر اس کی ضمان ہوگی۔ اس حدیث کی سند صحیح نہیں۔ حافظ نے بھی کچھ علل کو قبول کر لیا ہے۔

اس مسئلہ میں لیل و نہار میں عدم فرق دالی روایت حنفیہ کی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن حادی قدسی سے ایک دوسری روایت یہ بھی معلوم ہوتی ہے جو شافعیہ وغیرہ کے ساتھ ہے۔ گویا حنفیہ کی روایتیں بھی دو ہو گئیں اور حدیثیں بھی دو۔ ایک مطلقاً عدم ضمان دالی اور دوسری دن اور رات میں فرق دالی، دونوں میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کا عرف مختلف ہوتا ہے۔ بعض عرفوں میں رات کے وقت جانوروں کو بانڈھ کے رکھنا مالکوں کی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے۔ ایسے علاقوں میں رات کو اتلاف کی صورت میں ضمان آئے گی۔ اور بعض عرفوں میں رات کے وقت مالک کی یہ ذمہ داری نہیں سمجھی جاتی وہاں ضمان نہیں آئے گی۔

البشر جبار۔ کسی شخص نے اپنی مملوکہ زمین میں یا مبارک زمین میں کنواں کھدوایا اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو یہ جبار اور ہدر ہے۔ یعنی اگر مزدور وغیرہ دب کر مر گیا تو کھدوائی کرانے والے پر دیت نہیں آئے گی۔ المعدن جبار۔ اس کا راجع مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی کسی کان کی کھدائی کے لئے مزدوروں کو لگایا۔ اس میں کوئی مزدور ہلاک یا زخمی ہو گیا تو مالک پر تادان نہیں۔

وفي الركاز الخمس اگر کسی کو رکاز مل جائے تو اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں دینا پڑے گا باقی چار حصے واجد کے ہوں گے۔

اس حدیث کے آخری جملہ میں رکاز کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے۔ یہاں پر ملتے جلتے تین لفظ بولے جاتے ہیں ① کنز ② معدن ③ رکاز، کنز اس خزانہ کو کہتے ہیں جو

انسان نے زمین میں دبایا ہو۔ خلقتِ زمین کے اندر نہ ہو۔ معدن اس چیز کو کہتے ہیں جو حق تعالیٰ نے خلقتِ زمین کے اندر رکھی ہو کسی نے خود نہ دبائی ہو۔ رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک رکاز کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے۔ رکاز کا اطلاق ہر اس چیز پر آتا ہے جو زمین میں گاڑی گئی ہو خواہ خلقتِ زمین میں موجود ہو یا خود کسی نے دفن کی ہو۔ شافعیہ کے نزدیک رکاز صرف کنز کو کہتے ہیں، رکاز اور کنز دونوں مترادف ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک چونکہ رکاز عام ہے کنز اور معدن سے اس لئے ان کے ہاں اس حدیث کی روشنی میں کنز اور معدن دونوں میں نفس واجب ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں رکاز کا لفظ ہی بولا گیا۔ ”و فی الس کا ز الخمس“ شافعیہ کے نزدیک صرف کنز میں نفس واجب ہوگا۔ معدن میں ان کے ہاں نفس نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے چند دلائل ① حنفیہ نے رکاز کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ لغوی اعتبار سے بھی راجح ہے اس لئے کہ رکاز فعال کے وزن پر ہے بمعنی مفعول یعنی مرکوز رکز کا معنی ہے

کسی چیز کو ثابت کرنا۔ رکاز کا معنی ہوگا۔ مثبت فی الارض۔ یہ عام ہے خواہ اس کا اثبات فی الارض خالق نے کیا ہو یا کسی مخلوق نے۔ اس کے عموم میں معدن اور کنز دونوں داخل ہیں۔

② امام محمد اپنے مؤطا باب الرکاز میں فرماتے ہیں: ”قال محمد الحدیث المحدث أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یا رسول اللہ وما الرکاز؟ قال: المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلق السموات و الارض فی هذه المعادن ففیہا الخمس وهو قول ابی حنیفہ و العامة من فقہائنا۔ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ جو مال حق تعالیٰ نے خلقتِ زمین میں پیدا فرمادیا ہے وہ رکاز ہے۔ امام مالک اپنے مؤطا میں کچھ احادیث تعلقاً پیش فرماتے ہیں۔ یہ تعلیقات علماء کے ہاں مقبول ہیں اسی طرح امام محمد بھی بعض اوقات تعلیقاً کچھ حدیثیں پیش فرماتے ہیں۔ وہ بھی قابل استدلال ہوتی ہیں۔ یہاں پر امام محمد نے اس حدیث سے استدلال بھی کیا ہے۔ استدلال کر کے گویا امام محمد نے اس کا قابل استدلال ہونا بتا دیا ہے۔

③ امام بیہقی نے کتاب المعرفة میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اس میں یہ لفظ صراحتہ موجود ہیں ”الرکاز الذی ینبت فی الارض“۔

④ امام ابویوسفؒ نے بھی کتاب الخراج میں ایک مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے اس میں یہ بھی ہے ”و فی الرکاز الخمس فقیل ما الرکاز یا رسول اللہ؟ فقال: الذہب و الفضة الذی خلقہ اللہ تعالیٰ

فی الأرض یوم خلقت

امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے جملہ ”المعدن جبار“ سے، اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن معاف ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں، لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مزدور معدن میں مر جائے یا زخمی ہو جائے تو اس کا تادان نہیں آئے گا۔ یہ مطلب حدیث کے سیاق کے بھی مطابق ہے اس لئے کہ ”العجماء جرحھا جبار“ اور ”البئر جبار“ دونوں جگہ ”جبار“ سے مقصود نفی ضمان ہی ہے۔ یہاں بھی یہی مطلب ہونا چاہیئے۔ شافعیہ نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ سیاق حدیث سے اتنی مطابقت نہیں رکھتا نیز وہ ہمارے پیش کردہ دو ستر دلائل کے بھی خلاف ہے اس لئے حدیث کا یہ مطلب لے کر اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا مناسب نہیں۔ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کو اسی مطلب لے کر اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے اور بھی کچھ دلائل پیش کئے ہیں، مسئلہ کی زیادہ تفصیل صحیح بخاری میں ہی کی جائے گی۔

الفصل الثانی

عن معاذ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما وجهہ إلى الین امرہ أن یأخذ من البقرۃ من کل ثلاثین تبیعاً الخ ص ۱۵۹

گائے بیل کی زکوٰۃ کے بارہ میں اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نصاب تیس ہے۔ تیس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں، تیس ہو جائیں تو ایک تبیع یا تبعہ واجب ہے۔ تبیع وہ بچھڑا جو ایک سال کا ہو کر دوسرا سال شروع کر چکا ہو۔ چالیس ہو جائیں تو ایک مسنہ واجب ہے یعنی وہ بچھڑا یا بچھڑی جو دو سال کا ہو کر تیسرا سال شروع کر چکا ہو۔ اس کے بعد اسی طرح ثلاثین و اربعین کا حساب چلتا ہے گا۔ ہر ثلاثین پر ایک تبعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ اس پر تو اتفاق ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ تیس اور چالیس کے درمیان جو اعداد ہیں، ان پر بھی کچھ واجب ہے یا نہیں؟ صاحبین کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہیں اور امام صاحب کی روایات مختلف ہیں، مشہور روایت یہ ہے کہ ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ جتنے عدد زائد ہوں حساب لگا کر اس کے مطابق قیمت ادا کر دی جائے مثلاً چالیس سے ایک زائد ہو تو ایک مسنہ اور ایک مسنہ کی قیمت کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

عن عتاب بن أسید أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوٰۃ الکسوم أنھا تحرم الخ ص ۱۵۹
خرص کا لغوی معنی ہے اندازہ کرنا اور تخمینہ لگانا۔ یہاں خرص سے مراد ہے کہ جب پھلوں وغیرہ کے پکنے کا وقت آجائے تو حکومت اپنے

عامل بھیجتی ہے جو ہر باغ اور کھیتی وغیرہ دیکھ کر اندازہ لگائیں کہ اس میں کتنی پیداوار ہوگی، اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ حکومت کو نظامِ خرص قائم کرنا چاہیے۔ لیکن اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ خالص کا خرص حجتِ ملزمہ ہے یا نہیں؟ بعض ائمہ کے ہاں یہ حجتِ ملزمہ ہے یعنی عشر اسی حساب سے وصول کیا جائے گا۔ جتنی پیداوار کا خالص نے اندازہ لگایا تھا خواہ مالک ہی بتائے کہ اصل پیداوار اس سے کم ہوئی ہے حقیقت کے نزدیک خرص حجتِ ملزمہ نہیں اگر مالک اتنی ہی پیداوار ظاہر کرتا ہے جتنی کا خالص نے اندازہ لگایا تھا تو فیہا اور اگر اس سے کم بتلاتا ہے تو خالص سے بیہ طلب کی جائے گی اس بات پر کہ واقعی اسکی پیداوار اتنی ہی ہوئی ہے جتنا اسکا اندازہ تھا اگر وہ بیہ پیش کرے تو اسی خرص کے مطابق خضر وصول کیا جائیگا اور اگر بیہ پیش نہ کر سکے تو مالک کا قول حجتِ ہوگا مع یمینہ زیر بحث حدیث اور اس کے بعد دالی دو حدیثوں سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ خرص جائز ہے اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں، حنفیہ اس کے حجتِ ملزمہ ہونے کے قائل نہیں اور یہ بات حدیث سے ثابت نہیں اس لئے ان امارت کو حنفیہ کے خلاف نہیں پیش کیا جاسکتا۔ باقی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب خرص کو حجتِ ملزمہ نہیں مانا تو اس کا فائدہ کیا ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر حجتِ ملزمہ مانے بھی اس میں فوائد ہیں۔ ایک فائدہ تو یہ کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس سال کتنا عشر وصول ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خرص کے ہوتے ہوئے مالک غبنِ فاحش نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر وہ پیداوار تھوڑی ظاہر کرے گا تو خالص کی رپورٹ کی بنیاد پر تحقیق تو شروع کر دی جائے گی۔ اگر خرص نہ ہوتا اس کے فراڈ پر شک ہی پیدا نہ ہوتا۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل عشرة أذنق مائة. | شہدین عشر واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب نہیں۔ حنفیہ و حنابلہ کی دلیل زیر بحث حدیث ہے۔ اس کی سند پر اگرچہ کچھ کلام کی گئی ہے لیکن یہ حدیث درجہ حسن کی ضرور ہے۔ پھر اس کی تائید بعض دوسری حدیثوں سے بھی ہوتی ہے۔ نیز اکثر اہل علم کا مذہب بھی یہی ہے۔

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان امرأتين أتتا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهما سونا اور چاندی کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پہننے کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں، ائمہ ثلاثہ کے اور بھی اقوال ہیں۔ وجوب زکوٰۃ والا قول حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ وغیرہ بہت سے صحابہ و تابعین سے منقول ہے۔ بہت سی امارت

۱۔ دیکھئے ۱، علاء السنن ص ۶۶ تا ۶۸ ج ۹۔ ۲۔ دیکھئے: جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۲۱۸، ۲۱۷ ج ۵۔ ۳۔ معارف السنن ص ۲۲۷، ۲۲۸ ج ۵۔

ہیں جن سے زیورات پر زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں دو حدیثیں صاحب مشکوٰۃ نے بھی یہاں پیش کر دی ہیں۔ ایک تو عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ والی ہی زیر بحث حدیث جس کا حاصل یہ ہے کہ دو عورتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں ان دونوں نے سونے کے کنگن پہن رکھے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا نہیں! نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تمہیں یہ بات پسند ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ تمہیں (موت کے بعد) آگ کے کنگن پہنائے۔ انہوں نے کہا نہیں! تو آپ نے ارشاد فرمایا فادیا زکوٰۃ اس زیور کی زکوٰۃ ادا کیا کرو۔

دوسری حدیث حضرت اُم سلمہؓ کی ہے جو الہ مالک والبوداؤد حضرت اُم سلمہؓ نے سونے کا کچھ زیور پہن رکھا تھا، اس کے متعلق انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا یہ وہ کنز ہے جس کی قرآن کریم میں نیت کی گئی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما بلغ أن تؤدی زکوٰۃ فزکی فلیس بکنز ان کے علاوہ حضرت ابن مسعودؓ، عائشہؓ وغیرہ کی احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے۔

صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذیؒ کا قول نقل کیا ہے لا یصح فی هذا الباب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شئ، یہ امام ترمذیؒ کا مسامحہ ہے۔ محدثین نے امام ترمذیؒ کی اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس موضوع پر بعض احادیث کی محدثین نے تصحیح بھی کی ہے۔ اگر بالفرض منفرد یہ حدیث صحیح نہ بھی ہوں تب بھی تعدد طرق سے جبر نقصان ہو جائیگا۔

الفصل الثالث

لیس فی الخضر اوات صدقة منہ، سبز یوں ترکاریوں کی پیداوار پر عشر واجب یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ وچھٹا نزدیک انہیں عشر نہیں امام حنابلے نزدیک ان میں بھی عشر واجب ہے۔ امام صاحب کے دلائل وہی اصوص عامہ ہیں جن کا ذکر نصاب عشر میں کیا جا چکا ہے۔ ائمہ ثلاثہ و صاحبین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سبز یوں میں سے عشر حکومت کو وصول نہیں کرنا چاہیئے۔ مالک خود ان میں سے عشر نکالیں، حکومت کے وصول کرنے کی صورت میں یہ بھی غدر ہے کہ اگر عامل دیر سے آئے تو یہ چیزیں پڑی پڑی خراب ہو جائیں۔

عن طاؤس ان معاذ بن جبل أتى بوقص البقر الخ من ۱۶

اس سے معلوم ہوا کہ وقص البقر میں زکوٰۃ نہیں، وقص کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

① جانوروں کی وہ تعداد جو نصاب سے کم ہو۔ ان پر کسی کے نزدیک بھی زکوٰۃ نہیں ② وہ اعداد جو دو فرضوں کے درمیان میں آتے ہیں مثلاً تیس اور چالیس کے درمیان جو اعداد آئیں گے وہ وقص کہلائیں گے۔ ان کے متعلق اختلاف بیان کیا جا چکا ہے۔

باب صدقة الفطر

صدقة فطر کے اور بھی بہت سے نام ہیں مثلاً ① صدقة الصوم ② زکوٰۃ الصوم ③ زکوٰۃ رمضان ④ صدقة الرؤوس ⑤ زکوٰۃ الأبدان وغیرہ۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صدقة فطر اداء کرنا ضروری ہے (اگرچہ ضروری ہونے کے شرائط میں اختلاف ہوا ہے) لیکن ضرورت کے درجہ میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقة فطر فرض ہے۔ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں ابن عمر کے اس ارشاد سے ”فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم ان حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ صدقة فطر کے وجوب کے دلائل میں ظنیت ہے اس لئے اس سے ثابت ہونے والے امر کو فرض نہیں کہیں گے واجب کہیں گے۔

عن ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر الخ مثلاً

کافر غلام کی طرف سے صدقة فطر اس حدیث میں ”المسلمین“ لفظ سے معلوم ہوا کہ صدقة فطر بالغ نابالغ، آزاد اور غلام کی طرف سے اداء کرنا واجب ہے۔ والد وغیرہ نبالغہ بچے کی طرف سے اداء کریں۔ مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے۔ اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ غلام کی طرف سے صدقة فطر کے وجوب کے لئے غلام کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ کافر غلام کی طرف سے بھی صدقة فطر اداء کرنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقة فطر ضروری نہیں صرف مسلمان غلام کی طرف سے صدقة فطر واجب ہے۔

اس حدیث میں لفظ ”من المسلمین“ کا استعمال ہوا ہے اس سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ ”من المسلمین“ کی قید مشہور روایات میں موجود نہیں۔ صرف امام مالک کی روایت میں ہے۔ لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ اول تو امام مالک کے اس زیادتی کو نقل کرنے میں متابع موجود ہیں دوسرے یہ کہ اگر امام مالک متفرد بھی ہوں تو امام مالک ثقہ ہیں اور زیادہ ثقہ مقبول ہوتی ہے۔

بہتر بات یہ ہے کہ یہاں دو شخص ہیں ایک من تجب علیہ الصدقہ یعنی جس پر صدقہ ادا کرنا واجب ہے دوسرے من تجب عنہ الصدقہ یعنی جس کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک من المسلمین والی قید کا تعلق من تجب عنہ الصدقہ کے ساتھ ہے۔ ہمارے نزدیک اس قید کا تعلق من تجب علیہ الصدقہ کے ساتھ ہے یعنی جس پر صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے جس کی طرف سے واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔

عن ابی سعید الخدری قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعاً من طعام الخ منلاً

مقدار صدقۃ الفطر اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جوادر کھجور میں سے صدقہ فطر ادا کرنا ہو تو اس کی مقدار ایک صاع ہے۔ اگر گندم سے صدقہ فطر ادا کرنا ہو تو کتنی مقدار دینا واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گندم میں بھی ایک صاع واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک گندم میں نصف صاع واجب ہے۔ حنفیہ کی دلیل فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ اس میں لفظ ہے ”و نصف صاع من قمح“ اسی طرح فصل ثالث میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں لفظ ہے ”مدان من قمح“ دو مد نصف صاع بنتے ہیں۔ اسی طرح فصل ثالث کی آخری حدیث ہے۔ اس میں یہ لفظ ہے ”صاع من برأ قمح عن کل اشئین“ یہ تینوں حدیثیں حنفیہ کی تائید کر رہی ہیں ائمہ ثلاثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں لفظ ہے ”کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعاً من طعام الخ۔ وہ حضرات طعام سے مراد گندم لیتے ہیں۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ طعام سے مراد وہ چیز ہے جو خوراک کے طور پر زیادہ رائج ہو اور وہاں گندم کا زیادہ رواج نہیں تھا۔ کھجوریں وغیرہ خوراک میں زیادہ استعمال ہوتی تھیں۔ اس لئے طعام سے گندم مراد لینا مشکل ہے، طعام سے گندم مراد لینے کی تردید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ والی روایت میں گندم کو طعام کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں لفظ ”طعام“ گندم کے معنی پر صریح الدلالة نہیں ہے جبکہ ہم نے جو احادیث پیش کی ہیں۔ ان میں صراحت ”قمح“ وغیرہ کے لفظ آئے ہیں۔ محتمل حدیث کو بھی ان احادیث صریحہ کی طرف لوٹانا چاہیئے۔

عن عائشة قالت كان في بريدة ثلث سنن احدى السنن انهما استتقت فخيرت الخ^{۱۶۱}
 حضرت بريدة ایک باندی تھیں، حضرت عائشہؓ نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ
 بريدة کی دہرے دین کے تین ضابطے معلوم ہوئے۔

- ① حضرت بريدة کا غلامی کی حالت میں نکاح کر دیا گیا تھا مغیث سے، جب یہ آزاد ہوئیں تو آنحضرت ﷺ نے انہیں نکاح برقرار رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار دیا۔ اس کو اختیار عقی کہتے ہیں۔ اب جو بھی منکومہ باندی آزاد ہوگے
 اس کو اختیار عقی ملے گا۔ اس خیار کی ابتداء حضرت بريدة سے ہوئی۔ اس کی مزید تفصیل کتاب النکاح میں آئے گی۔
- ② حضرت بريدة مکاتبہ تھیں، حضرت عائشہؓ کے پاس بدل کتابت کے سلسلہ میں تعادون طلب کرنے کے لئے
 آئی تھیں۔ حضرت عائشہؓ نے ارادہ فرمایا خرید کر آزاد کرنے کا۔ ان کے مالک بیچنے پر راضی ہو گئے۔ لیکن اس شرط کے
 ساتھ کہ آزادی کے بعد ان کا دلاء انہیں بیچنے والوں کے لئے ہوگا۔ حضرت عائشہؓ نے اس کا ذکر آنحضرت ﷺ نے
 سلم کے سامنے کیا۔ آپ نے صریح اعلان فرمادیا: ”الوالد لمن استحق“ اس ضابطہ کے عہد کے کا ذریعہ بھی حضرت
 بريدة بنیں۔

③ ایک مرتبہ حضرت بريدة کو کسی نے صدقہ کا گوشت دیا تھا۔ وہ گوشت ہنڈیا میں پک رہا تھا۔ آپ گھر تشریف لائے
 تو آپ کے سامنے روٹی اور کوئی معمولی سالن پیش کر دیا گیا تو آپ نے فرمایا ہنڈیا میں گوشت جو پک رہا تھا، گھر
 والوں نے عرض کیا یہ تو وہ گوشت ہے جو حضرت بريدة پر صدقہ کیا گیا اور آپ صدقہ کا گوشت تناول نہیں فرماتے، آنحضرت
 ﷺ نے فرمایا ہوں علیہا صدقة ولنا هدية یعنی جب یہ گوشت حضرت بريدة کو دیا گیا تو ان پر تو
 صدقہ تھا لیکن اپنی ملک میں آنے کے بعد جب ہمیں پیش کریں گی تو ہمارے لئے یہ ہدیہ ہوگا۔ آنحضرت ﷺ نے
 وسلم کے اس ارشاد سے ایک تو صدقہ اور ہدیہ کا فرق معلوم ہوا کہ ہدیہ آنحضرت ﷺ کے لئے جائز ہے
 دوسرا یہ ضابطہ معلوم ہوا کہ تبدیل ملک سے تبدیل عین ہو جاتا ہے۔ گوشت وہی ہے لیکن جب حضرت بريدة کی ملک
 میں آیا تو صدقہ تھا جب آنحضرت ﷺ کی طرف منتقل ہوا تو اس کی حیثیت تبدیل ہو گئی اب یہ ہدیہ
 کا گوشت بن گیا۔

باب من لا تحل له المسئلة ومن تحل له

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ ما يغنيه الله
 سأل وله ما يغنيه الله۔

اقسام غنی | اس حدیث میں اور اس باب کی دوسری احادیث میں غنی کے باوجود سوال کرنے کی مذمت کی مذمت کی گئی ہے۔ غنی کی تین قسمیں ہیں۔

① ایک آدمی نصاب نامی کا مالک ہے اور اس پر سال بھی گزر چکا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ، قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ زکوٰۃ مانگنا یا لینا اس کے لئے جائز نہیں۔

② اتنا مال ہے جو ضروریاتِ اصلیہ سے زائد ہے اور مفت دار نصاب کو پہنچتا ہے لیکن وہ نصاب نامی نہیں۔ اس پر زکوٰۃ فرض نہیں صدقۃ فطر اور قربانی ضروری ہے۔ زکوٰۃ لینا یا سوال کرنا جائز نہیں۔

③ مالک نصاب تو نہیں ہے لیکن ضروریاتِ اصلیہ پوری ہو رہی ہیں۔ کوئی ضرورت انکی ہوئی نہیں ہے۔ اس پر زکوٰۃ، صدقۃ فطر اور قربانی واجب نہیں۔ سوال کرنا بھی اس کے لئے جائز نہیں اگر کوئی زکوٰۃ دے تو لینا جائز ہے۔ اس حدیث میں ”الیغنیہ“ میں غنی کبھی تیسری صورت نراد ہے۔ اس مایغنیہ کی مقدار متعین نہیں کی جاسکتی ہر شخص کی ضروریات و حالات کے پیش نظر مختلف مقداریں ہو سکتی ہیں۔ کسی کی ضروریات اصلیہ تھوڑی مقدار سے پوری ہوتی ہیں۔ کسی کی زیادہ سے۔ اس باب کی احادیث میں اس غنی کی مقداریں مختلف آرہی ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ اختلافِ احوال مخاطبین ہے۔ آنحضرت ﷺ نے مخاطب کی حالت دیکھ کر اس کے مناسب مایغنیہ کی تعیین فرمادی۔

عن بريدة قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة من مكة
نیابت فی العبادات کا حکم | عبادات کی تین قسمیں ہیں۔ عباداتِ مالیہ، عباداتِ بدنیہ، اور عباداتِ مرکبہ، عباداتِ مالیہ اور عباداتِ مرکبہ میں اتفاق نیابت جائز ہے۔ عباداتِ بدنیہ محض میں اختلاف ہوا ہے۔ ضعیفہ اور مہجور کے نزدیک ان میں نیابت جائز نہیں۔ خواہ اصل عاجز ہو یا قادر۔ لہذا کوئی دوسرے کی طرف سے نماز نہیں پڑھ سکتا اور نہ ہی روزہ رکھ سکتا ہے۔ امام احمد کے نزدیک عباداتِ بدنیہ میں بھی نیابت جائز ہے۔

جہجہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں آ رہی ہے بحوالہ مالک لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد۔ یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن حکما مرفوع ہے اس لئے کہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے۔ امام احمد زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں آپ نے اس عورت کو فرمایا ”صومی عنما“ ایک جواب یہ ہے کہ یہاں صوم سے مراد فدیۃ صوم ہے، یا یہ حدیث ایصالِ ثواب پر محمول ہے۔ یعنی روزے رکھ کر اس کا ثواب اپنی والدہ کو بخش دے اور عباداتِ بدنیہ کا ایصالِ ثواب ہمارے نزدیک ہو سکتا ہے۔

یاد ہے کہ عبادات مرکبہ میں نیابت کے لئے شرط ہے کہ اصل عاجز ہو۔ قادر ہونے کی صورت میں نیابت جائز نہیں اور عبادات مالیہ میں مطلقاً نیابت جائز ہے خواہ اصل قادر ہو یا عاجز لیکن اس میں اصل کا اذن ضروری ہے۔ خواہ مراحتہ ہو یا دلالتہ۔

کتاب الصوم

صوم کا لغوی معنی ہے امساک یعنی کسی چیز سے رک جانا۔ اصطلاح شرع میں صوم کہتے ہیں نیت کے ساتھ امساکاتِ ثلاثہ کو امساک عن الطعام امساک عن الشرب امساک عن الجماع۔

رمضان کے روزوں کی فرضیت سٹھ میں ہوئی ہے۔ اس سے پہلے عاشوراء کا روزہ فرض تھا، فرضیتِ رمضان کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ منہا باب یسعی باب الریان لا یدخلہ الا الصائمون ص ۱۱۱ جنت کے آٹھ دروازوں میں سے ایک دروازے کا نام ”باب الریان“ ہے۔ اس میں سے صائمین جنت میں داخل ہوں گے صائمین سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی طبیعت پر روزہ کا زیادہ غلبہ ہو۔ ہر آدمی کی طبیعت اور مزاج مختلف ہوتا ہے فرض و اجابت کی ادائیگی کے بعد کسی کا میلان نفل روزوں کی طرف زیادہ ہوتا ہے کسی کا نفل صدقہ کی طرف کسی کا نفل نمازوں کی طرف وغیرہ احادیث میں مختلف اعمال کے اعتبار سے جنت کے دروازوں کی تقسیم آرہی ہے وہ نوافل کے غلبہ کے اعتبار سے ہے جس عبادت کا زیادہ غلبہ ہوگا۔ اسی کے مناسب دروازہ سے داخل ہوگا حضرت ابو بکر صدیقؓ کو جنت کے ہر دروازے سے پکارا جائے گا۔ یہ آپ کی جامعیت کی دلیل ہے۔

والمخلوف فعلا الصائم الطیب اللہ ص ۱۱۱، یعنی روزہ دار کے منہ کی بدبو جو تعالیٰ کے ہاں کستوری سے بھی زیادہ محبوب ہے پاکیزہ ہوتی ہے۔ یہ روزہ دار کی انتہاء درجہ کی محبوبیت کی دلیل ہے انتہاء درجہ کی محبوبیت یہی ہوتی ہے کہ اپنے محبوب کی بدبو بھی خوشبو سے زیادہ قیمتی ہو ”مخلوف“ منہ کی اس بدبو کو کہتے ہیں جو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اس سے ایک اشکال بھی مل ہو گیا۔ جہور کی رائے تو یہی ہے کہ روزہ کی حالت میں مسواک کرنا مستحسن ہے لیکن بعض کی رائے یہ ہوئی ہے کہ روزہ کی حالت میں مسواک نہیں کرنی چاہیئے اس لئے کہ اس منہ کی بدبو ختم ہو جاتی ہے جو تعالیٰ کے ہاں بہت پسندیدہ ہے۔ اس کا جواب ہو گیا کہ مسواک کرنے سے وہ بدبو زائل نہیں ہوتی جس کو مخلوف کہا جاتا ہے یہ تو اس وقت تک بہت ہے جب تک معدہ خالی ہو۔

وتغل فیہ مردۃ الجن۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ رمضان میں جب شیاطین بند کر دیئے جاتے ہیں تو شیطانی کام بھی مکمل طور پر رک جانے چاہئیں حالانکہ مشاہدہ ہے کہ رمضان میں بھی بعض لوگ برائیاں کرتے رہتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ہیں ”مردۃ الجن“ کے یعنی صرف سرکش اور زیادہ خطرناک قسم کے شیاطین بند ہوتے ہیں۔ چھوٹے موٹے بند نہیں ہوتے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال تب ہوتا جبکہ برائی کا محرک صرف شیطان ہوتا حالانکہ

ایسا نہیں ہے۔ برائی کے محرک دو قسم کے ہیں ایک بیرونی اور ایک اندرونی، بیرونی محرک تو شیطان ہے یہ رمضان میں قید ہو جاتا ہے اندرونی محرک نفس امارہ ہے یہ قید نہیں ہوتا یہ بعض اوقات برائیاں کرواتا رہتا ہے۔ نیز بعض اوقات شیطان کی گیارہ مہینوں کی محنت کے اثرات بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ بہر حال رمضان میں برائی کا ایک بہت بڑا محرک متعین کر دیا جاتا ہے اس لئے اگر کوئی اپنی زندگی کو تبدیل کرنا چاہے تو اس مہینہ میں باقی مہینوں کی نسبت آسانی سے کر سکتا ہے۔

باب رؤیت الهلال

لا تصوموا حتی تروا الهلال ولا تغفروا حتی تروا منۃ ۱۴۳۔ صوم اور افطار کو معلق کیا گیا ہے رؤیت ہلال کے ساتھ ہی مضمون دوسری بہت سی روایات میں آرہا ہے مثلاً اسی باب میں حدیث آرہی ہے صوم الرئیۃ و افطار الرئیۃ الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی مہینہ کی ابتداء کا مدار رؤیت ہلال پر ہے یا مہینہ کے تیس دن پورے ہونے پر۔ اگر انتیس کو رؤیت متحقق ہو جائے تو اگلا اسلامی مہینہ شروع ہو جائے گا۔ وگرنہ مہینہ کے تیس دن پورے کرنے کے بعد اگلا مہینہ شروع ہو گا۔ اسلامی مہینہ کی ابتداء کا مدار چاند کے افق پر موجود ہونے پر نہیں، لہذا اگر حسابات سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ فلاں مہینہ کی انتیس کی شام کو چاند افق پر موجود ہو گا۔ لیکن کسی بھی وجہ سے اس کو دیکھنا نہ جاسکے تو اگلا اسلامی مہینہ شروع نہیں ہو گا۔

عن ابی بکرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہر عیدکم لا ینقصان رمضان و ذوالحجۃ ۱۴۴۔ رمضان کو بھی شہر عید کہا گیا یہ مجاز للمجاورہ کے قبیل سے ہے۔ رمضان کا چونکہ اتصال ہے عید سے اس لئے اس کو شہر عید کہہ دیا گیا ہے۔

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں ناقص نہیں ہو سکتے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک سال میں دونوں مہینے انتیس کے ہوں۔ ان میں سے ایک ضرور تیس کا ہو گا اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے کہ دونوں انتیس کے ہو جاتے ہیں، اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عام ضابطہ بیان نہیں فرمایا ہے بلکہ اپنی زندگی کے بارہ میں بات کر رہے ہیں کہ میری زندگی میں یہ دونوں مہینے ایک سال میں انتیس کے نہیں ہوں گے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دائمی ضابطہ بیان نہیں فرمایا ہے بلکہ اکثری حالت بتانا مقصود ہے کہ عام طور پر ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور تیس کا ہو سکتا ہے لیکن بہتر مطلب حدیث کا یہ ہے کہ یہاں نقصان سے مراد نقصان فی الآخر ہے یعنی یہ دونوں مہینے اگر دونوں کی تعداد کے اعتبار سے کم ہو بھی جائیں یعنی انتیس دن کے ہوں تب بھی ان کا اجر و ثواب پورا ہی ملتا ہے مثلاً رمضان انتیس کا ہو تو بظاہر

5

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک مرتبہ گھر تشریف لائے کھانے کے متعلق پوچھا جب پتہ چلا کہ گھر میں کھانے کے لئے کچھ نہیں ہے تو آپ نے روزہ کی نیت کر لی یہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے۔ امام مالکؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں مطلقاً لکھا گیا ہے کہ جو شخص رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ ہی نہیں جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”لا صیام لہ“ میں لافنی کمال کیلئے بنے یعنی روزہ کامل نہیں ہوتا۔ کامل ثواب اس وقت ملے گا جبکہ رات سے ہی روزہ کی نیت ہو۔ حضرت گنگوہیؒ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ روزہ کے لئے ضروری ہے کہ رات سے روزہ کی نیت کی جائے یعنی دن کے وقت بھی نیت کرے تو یہ نیت کرے کہ میرا روزہ رات کے آخری جز سے شروع ہو رہا ہے۔ اگر وقت نیت سے روزہ شروع کرنے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اب لایئے حقیقی معنی پر ہوگا۔

عنه قال بينهما رجل من بني سُلَيْمٍ سَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ الْفَمَاءُ ۖ
اس اعرابی نے رمضان کے روزہ کی حالت میں متعمداً مجامعت کی اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس کو
کفارہ کا حکم فرمایا ہے۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے روزہ میں جان بوجھ کر مجامعت کر لے تو قضاء
اور کفارہ دونوں آئیں گے۔ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر کچھ کھایا پانی لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔
امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اکل و شرب کی صورت میں صرف قضاء واجب ہوگی کفارہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ
اور امام مالک کے نزدیک قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

شافیہ و خابلیہ کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف جماعت کی صورت میں کفارہ ثابت ہے اکل و شرب کی صورت میں کفارہ کسی نص سے ثابت نہیں اور حدود و کفارات وغیرہ قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتے۔ یہ صرف نص مرتج سے ثابت ہوتا ہے۔ حنفیہ و مالکیہ اور جہور کہتے ہیں کہ ہم اکل و شرب میں کفارہ قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو کفارہ کا حکم دیا اس کی علت متبادر طور پر یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اس نے روزہ کا ایک دن جان بوجہ کفر و نفرت کیا ہے یعنی امساک عن الجماع یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے جماعت میں تو کفارہ کا حکم بطور عبارت النص کے ثابت ہوگا اور اکل و شرب میں بطور دلالت النص کے یہ قیاس نہیں ہے قیاس اور دلالت النص دونوں میں تعدیہ بالعلمہ ہوتا ہے لیکن دلالت النص میں علت ایسی ہوتی ہے جس کو عام زبان دلائل بھی سمجھ لیتا ہے اور قیاس میں علت سمجھنے کے لئے قوت اجتہاد یہ کی ضرورت ہوتی ہے

اطعمہ اہلک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یہ کھجوریں گھر میں کھلانے کا حکم دیا، جہور کے نزدیک گھر میں کھلانے سے کفارہ اداء نہیں ہوتا اس واقعہ کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔

① بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو گھر والوں کو کھلانے کا حکم دیا وہ بطور کفارہ کے نہیں تھا بلکہ مطلب یہ تھا کہ فی الحال گھر کی ضروریات پوری کر دو جب توسیع ہو کفارہ اداء کر دینا۔

② ہو سکتا کہ گھر میں کھانا بطور کفارہ ہی ہو لیکن یہ اس کی خصوصیت ہو۔ اس مثنوی میں ایک اور بات بھی اس کی خصوصیت ہے وہ یہ کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم جہور کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ وہ اتفاق اور صوم سے عاجز ہو۔ کوئی شرعی عذر ان سے مانع نہ ہو کیا شبتق (غلبہ شہوت) عذر ہے؟ ہمارے نزدیک شبتق عذر نہیں۔ اس اعرابی کو شبتق کی وجہ سے جو اطعام کی اجازت دی ہے وہ بھی اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاطمہؑ تلافی یعنی "استقاء" ہے۔ غالباً یہ روزہ نفل ہوگا اور کسی ضرورت کی وجہ سے قے کی ہوگی۔

عن شداد بن اوس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتی رجلاً بالبقیع وهو یحتمل الخ م۱۴۰۔ روزہ میں سینگ لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سینگ لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

امام احمدؒ کے نزدیک سینگ لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ امام احمد اس زیر بحث حدیث سے

۱ امام مالک تینوں میں تخیر کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے جہور کا مذہب وہی ہے جو یہاں ذکر کیا (معارف السنن ص ۳۹۵ ج ۵) شافعیہ کے نزدیک عذر ہے (معارف السنن ص ۳۹۴ ج ۵)۔

۲ بدایۃ المجتہد ص ۲۱۲ ج ۱۔

استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سینگلی لگاتے ہوئے دیکھ کر فرمایا: افطر الحاجم والمحجوم۔ مہرور کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا روزہ کی حالت میں خود سینگلی لگوانا آ رہا ہے۔ جیسے فصل الف میں ابن عباس کی متفق علیہ حدیث گذری ہے۔ اس کے علاوہ فصل ثالث میں بعض حدیثیں آ رہی ہیں مثلاً حضرت ابوسعید خدری کی حدیث ثلث لا یفطرک الصائم الحجامة والقیء والاقتلاہ۔ اسی طرح حضرت انس کی روایت بحوالہ بخاری اس میں حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صائم کے لئے سینگلی لگوانا صرف اس لئے ناپسند کرتے تھے کہ اس سے ضعف ہو جاتا ہے۔ زیر بحث حدیث کی مہرور کی طرف سے مختلف توجہات کی گئی ہیں مثلاً:

- ① ایک توجہ یہی السنہ نے نقل فرمائی ہے کہ افطر کا معنی ہے تعرض للافطار یہ افطار کے درپے ہو گئے ہیں بقریب روزہ توڑنے پر مجبور ہو جائیں گے مجھ تو اس لئے کہ اس کو ضعف اتنا ہو جائے گا کہ روزہ نبھانہیں سکے گا اور حاجم اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے حوف میں کوئی قطرہ چلا جائے اور اس کا روزہ ٹوٹ جائے۔
- ② بعض نے فرمایا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

- ③ امام طحاوی وغیرہ بعض حضرات نے بعض روایات کی روشنی میں یہ توجہ کی ہے کہ وہ حاجم اور محجوم دونوں غیبت کر رہے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کی وجہ سے فرمایا کہ انہوں نے اپنے روزے کا ثواب ختم کر لیا ہے۔ حجامت کی وجہ سے نہیں فرمایا۔

باب الصوم المسافر

اس بات پر اتفاق ہے کہ سفر شرعی میں رمضان کا روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے۔ کیا مسافر کے لئے روزہ رکھنا بہتر ہے یا نہ رکھنا؟ اس میں روایات حدیث مختلف ہیں۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا بہتر ہے قرآن کریم میں بھی ہے: وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلِمْتُمْ إِيَّاهُ۔ بعض روایات سے مسافر کیلئے روزہ رکھنے سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ یہ مختلف احادیث مختلف احوال و اشخاص پر محمول ہیں۔ اگر کوئی شخص روزہ نبھاسکتا ہو۔ زیادہ مشقت کا خطرہ نہ ہو اور نہ ہی دوسروں پر بوجھ بننے کا خطرہ ہو تو روزہ رکھ لینا بہتر ہے اور اگر خطرہ ہو کہ روزہ نبھانہیں سکوں گا بہت زیادہ مشقت ہوگی یا خواہ مخواہ دوسرے مسافروں پر بوجھ بنوں گا۔ تو ایسی صورت میں روزہ نہ رکھنا چاہیئے، خاص طور پر جبکہ سفر جہاد

میں ہر اور روزہ کی وجہ سے جہاد کے معمولات میں خلل پڑتا ہو تو روزہ نہ رکھنا چاہیئے۔ اس تقریر سفر میں روزہ کا حکم بھی معلوم ہو گیا اور مختلف احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی۔

عن معاذة العدویة أنها قالت لعائشة ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة؟^{۱۸} عائشة عورت حالت حیض میں نہ روزہ رکھ سکتی ہے نہ نماز پڑھ سکتی ہے۔ لیکن روزہ کے بارہ میں حکم ہے۔ کردہ آیام طہر میں قضاء کرے نماز کی قضاء ضروری نہیں، معاذہ عدویہ نے حضرت عائشہ رضی عنہا سے نماز اور روزہ میں اس فرق کی وجہ پوچھی ہے حضرت عائشہ رضی عنہا نے جواب میں ارشاد فرمایا کان یصینا ذلک فنعوم من بقضاء الصوم ولا نعوم من بقضاء الصلوة۔ حضرت عائشہ رضی عنہا نے اس کی کوئی حکمت بیان نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ روزوں کی قضاء ہم اس لئے کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہمیں اس کا حکم دیا گیا تھا اور نماز کی قضاء اس لئے نہیں کرتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہمیں قضاء کا حکم نہیں دیا گیا۔ مقصد یہ ہے کہ نماز اور روزہ میں اس فرق کی حکمت جو بھی ہو لیکن وہ حکمت ہمارے عمل کی اصل وجہ نہیں ہے بلکہ ہم عمل تو صرف اس لئے کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تعلیم ہی اس طرح دی ہے۔ شریعت کے کسی مسئلہ پر عمل کرنا اس کی حکمت جاننے پر موقوف نہیں ہونا چاہیئے۔ حضرت عائشہ رضی عنہا نے اس جواب میں علماء کو ایک بہت بڑا سبق دیا ہے کہ عوام کے اس قسم کے سوالوں کا جواب سنجے کا التزام نہیں کرنا چاہیئے اور ہی ان احکام کی حکمتوں میں زیادہ الجھنا چاہیئے اس میں شک نہیں کہ وہ مسئلہ میں شمار کیں اور شمار کیں ہیں لیکن مذہبی نہیں کہ ان حکمتوں کا علماء کو ضرور ہی علم ہو ان حکمتوں کا احاطہ تو کوئی عالم بھی نہیں کر سکتا اور پھر یہ ضروری نہیں کہ ہر حکم کی حکمتیں عوام کو سمجھائی بھی جائیں بلکہ بعض اوقات عوام کو حکمتوں میں الجھنا نقصان دہ بھی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حکمت اور علت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ علت تو کسی حکم کا مدار ہوتی ہے۔ اس میں اطراد و انعکاس ہوتا ہے لیکن حکمت میں یہ بات نہیں لیکن عام آدمی علت اور حکمت میں فرق نہیں کر سکتا اس لئے وہ حکمت ہی کو اس حکم کا مدار سمجھ لیتا ہے اور جہاں بظاہر وہ حکمت نظر نہیں آتی یا وہ حکمت کسی اور ذریعہ سے بھی حاصل ہو رہی ہوتی ہے تو اس حکم کا ہی انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح حکمتیں بتانا بعض اوقات مضرب بھی ہوتا ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض لوگوں کے لئے حکمتوں کا جاننا مفید بھی ہوتا ہے۔ لیکن حکمت بتانے کے ساتھ ساتھ ان کی حیثیت بھی ضرور واضح کر دینی چاہیئے۔ اس موضوع پر حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے مواعظ و ملفوظات میں اور المصالح العقلیہ کے شریع میں کافی مواد موجود ہے۔

عن ابی قتادة أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كيف تصوم فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له^{۱۹}۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روزہ کے متعلق معمولات کے بارہ میں سوال کیا تھا آنحضرت صلی اللہ نے اس پر ناراضگی کا اظہار فرمایا کیونکہ اس شخص کے سوال کا انداز نامناسب تھا اس نے سوال کیا ہے کہ کیف تصوم؟ اس کی بجائے اس کو یوں سوال کرنا چاہیئے تھا کیف اَصوم؟ یعنی

میں کیسے روزہ رکھوں۔ اس لئے کہ ہر شخص کی ہمت و طاقت اور حالات الگ الگ ہوتے ہیں یہ ضروری نہیں کہ جو معمولات نبی کریم ﷺ نبھاہ سکتے ہوں وہ دوسرا بھی نبھاہ لے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی مقبول شخصیت کے نفل معمولات دیکھ کر ویسے ہی اس پر عمل نہیں شروع کر دینا چاہیئے بلکہ اپنے ذاتی حالات و مصروفیات اور ہمت وغیرہ کا جائزہ لے کر نفل معمولات مقرر کرنے چاہئیں۔ اس میں حالات بتا کر کسی شیخ سے مشورہ بھی کر لینا چاہیئے۔

عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله ﷺ ولا غيره من صلوات الله عليه وسلم صائما في العشر قط ص ۱۷۹
 "العشر" سے مراد ذی الحجہ کے پہلے نو دن ہیں۔ ان نو دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت خصوصاً غیر حاجی کے لئے نو ذی الحجہ کے روزہ کی فضیلت بہت سی احادیث سے ثابت ہے اور آنحضرت ﷺ سے بھی ان دنوں کا روزہ رکھنا ثابت ہے لیکن اس حدیث میں حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں کہ آپ نے ان دس دنوں میں روزہ نہیں رکھا، اس کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں حضرت عائشہؓ نفوس صوم کی نفی نہیں فرما رہیں بلکہ اپنی رؤیت اور اپنے علم کی نفی فرما رہی ہیں کہ مجھے آنحضرت ﷺ کے روزہ رکھنے کا علم نہیں ہوا۔

عن ابی ہریرۃ قال رسول الله ﷺ لا يصوم احدكم ليوم الجمعة ص ۱۷۹
 اس حدیث میں صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے نفی کی گئی ہے۔ اگلی حدیث کا بھی تقریباً یہی مضمون ہے۔ اس میں صرف جمعہ کی رات کے قیام سے بھی نفی ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی کا کسی خاص تاریخ کو روزہ رکھنے کا معمول ہو اور وہ تاریخ جمعہ کے دن پڑ رہی ہو تو صرف جمعہ کا روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے نفی کا کیا مطلب اور مقصد ہے۔ اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نفی اس وقت ہے جبکہ جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کسی خاص ثواب کا اعتقاد ہو یا اعتقاد کا اندیشہ ہو، ایسی صورت میں صرف جمعہ کے دن روزہ نہیں رکھنا چاہیئے بلکہ اس کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا بھی ملا لینا چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ جمعہ کا دن بڑا مبارک دن ہے۔ لیکن کسی دن میں کسی خاص عبادت کا زیادہ ثواب ملنا یہ بات صرف وحی سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے اس بات کا اہتمام فرمایا ہے کہ کسی بھی وقت یا دن کی ایسی خصوصیت کا اعتقاد نہ ہو جو وحی سے ثابت نہیں۔ جمعہ کا دن چونکہ برکات کا دن ہے۔ اس لئے اس میں روزہ کا معمول بنالینے کی اجازت دینے سے ایسی خصوصیت کے اعتقاد کا خطرہ تھا اس لئے اس سے منع فرمادیا۔ اگلے صفحہ پر حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے۔ قلما كان يفطر ليوم الجمعة اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ خود بھی جمعہ کے دن کا روزہ رکھ لیا کرتے تھے۔ جمعہ کے دن کا منفرد روزہ رکھا جائے اس کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا روزہ نہ رکھا جائے تو کیا مکمل ہے اس میں ائمہ کا بھی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے امام مالکؒ کا قول مشہور بھی یہی ہے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ مکروہ ہے امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی مذہب ہے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے

ہیں کہ اگر صرف جمعہ کے دن کا روزہ رکھنے کا منشاء فساد اعتقاد ہو تو نہیں رکھنا چاہیئے وگرنہ رکھ لینا چاہیئے۔ اس سے روایا حدیث اور روایات فقہیہ میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

عن عبد الله بن بسر عن اخته الصماء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم السبت الخ منہ۔

اس حدیث میں فرض روزوں کے علاوہ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے سے یہی ہے۔ یہ نہیں بھی اس وقت سبب جبکہ صرف سینچر کا روزہ رکھا جائے اس کے ساتھ کسی اور دن نہ رکھا جائے پھر یہ بھی جبہور کے نزدیک تنزیہی ہے تحریمی نہیں اور اس کا مقصد یہود کی مخالفت کرنا ہے۔ اس حدیث میں ہے۔ إلا فیما افترض علیکم اس میں تمام وہ روزے شامل ہیں جن کی شریعت میں کسی اعتبار سے اہمیت بیان کی گئی ہے خواہ وہ فرض ہو واجب ہو یا سنت ظہور

باب

نفل روزہ رکھ کر توڑنے کے متعلق دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے یا نہیں دوسرا یہ کہ اگر نفل روزہ توڑ لیا جائے تو اس کی قضاء واجب یا نہیں۔ دوسرے مسئلہ کی قدرے وضاحت کتاب الایمان میں ہو چکی ہے پہلے مسئلے میں منفیہ کی ظاہر الروایہ یہ ہے کہ بغیر عذر کے نفل روزہ توڑنا جائز نہیں۔ عذر کی وجہ سے جائز ہے، عذر میں سے ایک عذر ضیافت بھی ہے۔ پھر میافت اور دوسرے اعدار کی تفصیل میں مشائخ احناف کا بھی کچھ اختلاف ہے۔ حاکم شہیدؒ کی ”المنتقى“ کی روایت یہ ہے کہ بغیر عذر کے بھی نفل روزہ توڑنا جائز ہے۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ نفل روزہ توڑنا جائز تو ہے لیکن ناپسندیدہ عمل ہے۔

اس باب کی بعض احادیث میں آنحضرت ﷺ کا نفل روزہ توڑنا آرہا ہے جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے۔ یہ احادیث عذر پر محمول ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے عذر کی وجہ سے افطار کیا ہے۔ پہلی حدیث والے واقعہ میں یہ عذر بیان کیا جاسکتا ہے کہ کئی دن کا فاقہ تھا۔ مجھ کو کی شدت کی وجہ سے افطار فرمایا ہے۔ اس باب کی پہلی فصل میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے بحوالہ مسلم اذا دعی احدکم فلیجب فان کان صائماً فلیصل وان کان مفطراً فلیطعم۔ یہ حدیث ظاہر الروایہ کی دلیل بن سکتی ہے۔

۱۔ معارف السنن ص ۴۲۳ ج ۵۔ دیکھئے اشرف التوضیح ج ۱ ص ۱۸۹ - ۱۹۰۔

۲۔ دیکھئے معارف السنن ۴۰۸، ۴۰۹ ج ۵۔

- یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت فرمائی جب
 فقال الصائم المتطوع أمیر نفسه الخ۔ اُم ہانیؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عطا کردہ برتن
 میں سے کوئی مشروب روزہ کی حالت میں پی لیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عطا کردہ مشروب روزہ
 فرما سکیں یہ ان کے لئے عذر تھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استغفار کی درخواست کی
 ہے۔ آنحضرت فرمایا کیا یہ قصداً کہ روزہ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”فلا
 یضرک ان کان تطوعاً“ یعنی نفل روزہ تم نے ایک عذر کی وجہ سے توڑا ہے اس لئے تمہیں اس پر کوئی گناہ
 نہیں ہوگا۔ اس میں قصداً کی نفی نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا الصائم المتطوع أمیر
 نفسه الخ۔ یعنی نفل روزہ کے بارے میں آدمی کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے یا نہ رکھے جب یہ روزہ ابتداءً فرض
 یا واجب نہیں تھا۔ اس کو عذر کی وجہ سے توڑ دیا اس لئے زیادہ پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔

باب الاعتکاف

- اعتکاف کا لغوی معنی ہے ”الجلوس علی الشئ ولزمہ“ اصطلاح شرع میں اعتکاف کا معنی ہے۔
 ”الملكث فی المسجد ولزمہ علی وجه مخصوص“ اعتکاف کی تین قسمیں ہیں۔
 ① اعتکاف واجب یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کی وجہ سے واجب ہوا ہو۔
 ② اعتکاف سنت، یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے۔ یہ اعتکاف سنت
 مؤکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں ایک آدمی بھی کر لے تو سب کی طرف سے سنت اداء ہو جائے گی
 ورنہ سارے سنت مؤکدہ کے تارک سمجھے جائیں گے۔
 ③ اعتکاف مستحب، پہلی دو قسموں کے علاوہ ہر قسم کا اعتکاف اعتکاف مستحب ہے۔ اعتکاف مستحب کی اقل
 مدت کتنی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے، امام مالکؒ نزدیک اعتکاف مندوب کی اقل مدت ایک دن ہے اس کم کا اعتکاف نہیں ہو سکتا، امام ابو حنیفہؒ
 کے نزدیک اس کی مدت اکثر یوم ہے۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں ایک
 ساعت کا بھی ہو سکتا ہے۔ امام صاحب کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔
 عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یعتکف صلی
 الفجر الی صلاۃ۔ اعتکاف منون کس وقت سے شروع ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے

نزدیک اعتکافِ سنون کا وقت ہیں رمضان کے غروبِ آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ غروبِ آفتاب سے پہلے معتکف کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت اور بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ اعتکافِ سنون اکیسویں کی فجر سے شروع ہوتا ہے یہ حضرات زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا اعتکاف کا ارادہ ہوتا تو فجر کی نماز پڑھ کر اپنے معتکف میں داخل ہوتے جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ بعد اپنے معتکف میں داخل ہوتے تھے۔ اس سے پہلے مسجد میں داخل ہونے کی نفی نہیں ہو سکتی ہے کہ آپ اکیسویں رات شروع ہونے سے پہلے مسجد میں تشریف لے آتے ہوں۔ اور رات کو اپنے معتکف میں نہ جاتے ہوں بلکہ معتکف سے باہر ہی عبادت فرماتے ہوں، صبح کو فجر کے بعد آرام کے لئے معتکف میں تشریف لے جاتے ہوں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ اکیس رمضان کی فجر کو معتکف میں تشریف لاتے تھے ہو سکتا ہے کہ آپ عیسٰی کی صبح کو معتکف میں تشریف لے آتے ہوں۔

جمہور کی دلیل اس باب کی پہلی متفق علیہ حدیث ہے ”ان النبی ﷺ کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان“ اس مضمون کی اور بھی حدیثیں ہیں ان میں آنحضرت ﷺ کا آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے کا معمول ذکر کیا گیا ہے۔ اور آخری عشرہ اکیسویں شب ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ نیز اعتکاف کا ایک اہم مقصد لیلۃ القدر کی تلاش ہے اور اکیسویں رات میں بھی لیلۃ القدر کا احتمال ہوتا ہے۔ اس لئے اغلب یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ یہ شب بھی اعتکاف ہی میں گزارتے ہوں گے۔

وَمِنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَوَضَّعُ لِيَعْبُدَ الْمَرِيضَ وَهُوَ مَعْتَكِفٌ فِيمَا كَسَاهُو الْخِمَاطُ
 غنیفہ کے نزدیک اعتکافِ سنون میں نمازِ جنازہ یا عبادتِ مریض کے لئے مسجد سے نکلنا جائز نہیں ہے ہاں اگر کسی اور ضرورت میں بخیر الخرج کی وجہ سے نکلا ہو اور راستہ میں چلتے چلتے کسی کا حال پوچھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں اس حدیث میں بھی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ اعتکاف کے دوران مریض کی بیمار پری کر لیا کرتے تھے لیکن اس حالت میں کہ چلتے رہتے تھے اور بیمار پری کے لئے ٹھہرتے نہیں تھے۔ جن احادیث میں آنحضرت ﷺ کا حالتِ اعتکاف میں عبادت کرنا یا نمازِ جنازہ میں شرکت فرمانا آ رہا ہے ان کی ایک توجیہ امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ احادیث اعتکافِ تلوع پر محمول ہیں۔

۱۔ معارف السنن ص ۵۱۶ ج ۵۔ ۲۔ بذل الجہود میں دوسرے جواب کے ترجیح دی گئی ہے (ص ۱۸۶ ج ۴)

۳۔ بذل الجہود ص ۱۹۰ ج ۴

وعنها قالت السنة على المعتكف أن لا يعود مرافقاً ولا يشهد جنازة الخ ۱۸۳
ولا اعتكاف إلا بصوم۔ اعتكاف مندور کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس
کے لئے روزہ شرط ہے۔ امام احمد امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ
اعتكاف مندور کے لئے بھی روزہ شرط نہیں ہے۔

نفل اعتكاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟ اس میں منہج کی روایتیں دونوں طرح کی ہیں محقق ابن الہمام نے
ترجیح اس کو دی ہے کہ نفل اعتكاف کے لئے بھی روزہ شرط ہے۔ لیکن دوسرے بہت سے فقہاء نے فاجر الروایہ اس کو نقل
دیا ہے کہ نفل اعتكاف کے لئے روزہ شرط نہیں ہے۔ علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے کہ
آیا نفل اعتكاف پورے ایک دن کا ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ تقدیر الاعتكاف بیوم والی روایت کے مطابق روزہ شرط
ہوگا۔ اور عدم تقدیر والی روایت کے مطابق روزہ شرط نہیں ہوگا۔

اعتكاف مسنون چونکہ عام طور پر روزہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے بغیر روزہ کے اس کا وجود ہی کم ہے اس لئے کتب مذہب
میں اس سے تعرض کم کیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی کا حجتان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اعتكاف مسنون کے لئے بھی روزہ
شرط ہے۔ تو منہج کے نزدیک دو قسم کے اعتكافوں کیلئے روزہ شرط ہوا۔ زیر بحث حدیث عائشہ میں ہے ”لا اعتكاف
إلا بصوم“ یہ بھی اعتكاف نذر اور اعتكاف مسنون پر محمول ہوگی۔

ولا اعتكاف إلا فی مسجد جامع، اس بات پر ائمہ اربعہ کا تقریباً اتفاق ہے کہ مرد کے اعتكاف کے لئے
مسجد شرط ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اعتكاف غیر نفل کے لئے کس قسم کی مسجد شرط ہے اس میں امام صاحب
کے نزدیک مسجد جماعت ہونا شرط ہے یعنی ایسی مسجد جو جس میں پانچ وقت کی نماز ادا کی جاتی ہو جمہور کے نزدیک ہنرم
کی مسجد میں اعتكاف جائز ہے خواہ اس میں پانچ وقت کی نماز ہوتی ہو یا نہ، البتہ امام مالک کے نزدیک جس پر جمعہ واجب ہے
اس کے لئے ایسی مسجد میں اعتكاف کرنا ضروری ہے جس میں جمعہ ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک خروج للجمعة سے اعتكاف
فاسد ہو جاتا ہے۔

۱۔ معارف السنن ص ۵۱۵ ج ۵۔ ۲۔ کنزانی معارف السنن ص ۵۱۴ ج ۵۔

۳۔ دیکھئے البحر الرائق ص ۳۰۰، ۳۰۱ ج ۲۔ ۴۔ رد المحتار ص ۱۴۱ ج ۲۔

۵۔ ایضاً منہج الخالق ص ۳۰۰ ج ۲۔ ۶۔ مذاہب اربعہ ص ۱۹۱ ج ۴۔

کتاب فضائل القرآن

عن عقبہ بن عامر قال قال رسول اللہ ﷺ سلم الدت آیات انزلت اللیلۃ الخ ص ۱۸۶ اس حدیث میں معوذتین کے بارہ میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان کی مثل نہیں دیکھی گئی یہی مضمون اگلے صفحہ پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں سورہ فاتحہ کے متعلق آ رہا ہے۔ والذی نفسی بیدہ ما انزلت فی التوٰیہ ولا فی الإنجیل ولا فی الفرقان مثلاً۔ دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اسی طرح اعظم السور یا اعظم الایات میں بھی بعض روایات بظاہر تعارض ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ مختلف سورتوں کی افضلیت دوسری سورتوں پر مختلف جہات سے ہے، کوئی سورت یا آیت ایک جہت سے سب سے بڑھ کر ہے دوسری سورت یا آیت دوسری جہت سے مثلاً معوذتین شہر و فتن سے پناہ مانگنے کے مضمون میں بے نظیر ہیں سورہ اخلاص توحید کے مضمون میں سب سے بڑھ کر ہے سورہ فاتحہ اس اعتبار سے بے مثل اور القرآن العظیم ہے کہ اس میں سارے قرآن کریم کا خلاصہ آ گیا ہے اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قرآن کریم کی بعض سورت یا آیات کو دوسری سورت یا آیات پر فضیلت حاصل ہے یا نہیں، امام ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان وغیرہ بعض حضرات نے تفضیل کا انکار کیا ہے، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ قرآن کی بعض سورتوں یا آیتوں کو دوسری سورتوں یا آیتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ ظواہر ائمہ کا تقاضا بھی یہی ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ میں قرآن کریم کی بعض سورتوں یا آیتوں کی فضیلت بیان کی گئی ہے جو دوسروں کو مائل نہیں۔ جو حضرات عدم تفضیل کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ سارا قرآن کلام اللہ ہے نیز بعض کو بعض پر فضیلت دینے سے مفضل کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان سورتوں میں یہ تفاضل کامل اور ناقص کا نہیں بلکہ کامل اور اکمل کا ہے نیز نصوص صریحہ کے مقابلہ میں اس قسم کے عقلی دلائل سے استنباط نہیں کیا جاسکتا۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تمہارے پاس اتنا نور بصیرت نہ ہو کہ تم آیت الکرسی اور آیت المدینہ میں اور سورہ اخلاص اور سورہ تبت میں فرق محسوس کرو تو تم صاحب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی تقلید کر کے مان لو آپ پر یہ قرآن نازل ہوا ہے اور آپ ہی نے ان آیات دوسریں تفاضل بیان فرمایا ہے۔

عن الحارث الأسعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الأحادیث الخ ص ۱۸۶ غرض فی الأحادیث پر حضرت علیؓ نے انہیں ڈانٹا ہے یہاں ”الاحادیث“ سے مراد احادیث نبویہ نہیں بلکہ اس

سے مراد عام دنیا کی باتیں یا فضول قصے اور حکایات ہیں یہ لوگ تلاوت قرآن چھوڑ کر ان چیزوں میں لگے ہوئے تھے اس پر حضرت علیؓ نے انہیں ڈانٹا ہے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کے متعلق فرمایا۔ ہذا حدیث اسنادہ مجملہ و فی الحارث مقال۔

عن عقبہ بن عامر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لو جعل القرآن فی اہاب شمر النقی فی النار ما احترق ^{۱۸۶}

اگر قرآن کریم کو چٹڑے میں رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ نہیں جلے گا۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

① بعض حضرات نے اس کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے کہ واقعی چٹڑے میں قرآن کریم کو رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ آگ اس کو نہیں جلائے گی، یہ ایک معجزہ ہوگا لیکن یہ معجزہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص تھا آپ کے انتقال کے بعد ہمیشہ اس طرح ہونا ضروری نہیں، البتہ بعض اوقات حق تعالیٰ اپنی قدرت سے معصوف کو آگ لگانے سے محفوظ رکھ بھی لیتے ہیں۔

② قرآن سے مراد معصوف نہیں بلکہ اس سے مراد قرآن کے الفاظ و معانی ہیں اور اباب سے مراد انسانی جسم ہے۔ اور ”النار“ سے مراد دوزخ کی آگ ہے، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قرآن کا حافظ یا اس کا عالم ہوگا قرآن کے الفاظ و معانی اس کے دل و دماغ کے اندر ہوں گے ایسے جسم کو حق تعالیٰ دوزخ کی آگ سے محفوظ رکھیں گے

وعن ابن عباس وأبوس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا زلزلت تعدل نصف القرآن ^{۱۸۷}

مطلب یہ ہے کہ سورہ ”اذا زلزلت“ کی تلاوت کا اجر فضلی بعض اوقات پورے قرآن کی تلاوت کے اجر اصلی کے نصف کے برابر ہو جاتا ہے اسی طرح سورہ اخلاص کی تلاوت کا اجر فضلی تلاوت قرآن کے اجر اصلی کے ثلث تک پہنچ جاتا ہے۔ سورہ الکافرون کی تلاوت کا اجر فضلی بعض اوقات پورے قرآن کی تلاوت کے اجر اصلی کے ربع تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سورہ زلزال دو مرتبہ یا سورہ اخلاص تین مرتبہ یا سورہ الکافرون چار مرتبہ پڑھ لینے کے بعد پورے قرآن کی تلاوت کی ضرورت نہیں رہتی، اس لئے کہ پورے قرآن کریم کی تلاوت کا اجر اور اس کی برکات الگ ہیں جو صرف ایک سورت کی بار بار تلاوت سے حاصل نہیں ہو سکتیں

عن عثمان بن عبد اللہ بن اوس الثقفی عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأہ الرجل القرآن فی غیر المصحف ألف درجة وقرأہ فی المصحف تضعف علی ذلك إلى ألفی درجة ^{۱۸۸}

قرآن کریم کی تلاوت مصحف میں دیکھ کر کرنا افضل ہے یا زبانی افضل ہے۔

بعض علماء نے مصحف دیکھ کر تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے اور بعض نے حفظاً تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا معمول زبانی تلاوت کرنے کا تھا۔ لیکن اس میں بہتر بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی کو بغیر دیکھے تلاوت میں خشوع و خضوع اور تندر زیادہ حاصل ہوتا ہو یا حفظ کے لئے بغیر دیکھے تلاوت کرنا زیادہ مناسب ہو تو بغیر دیکھے تلاوت کرنی چاہیئے ورنہ دیکھ کر تلاوت کرنا افضل ہے۔ حدیث سے بھی اس کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ اس میں دو جہاتیں جمع ہو جاتی ہیں ایک تلاوت قرآن دوسری نظر فی المصحف۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں دیکھ کر تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ زبانی تلاوت کا کوئی مرجع موجود نہ ہو۔

باب

عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بشما لأحد ههنا يقول نسيت آية كيت وكيت الخ من ۱۹۔

قرآن کریم یا اس کا کچھ حصہ یاد کر کے اپنے اختیار سے بھلا دینا گناہ ہے۔ اختیار میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی نگہداشت میں سستی کرنے کی وجہ سے بھول جائے، ہاں اگر غیر اختیاری عذر کی وجہ سے بھول جائے مثلاً کوئی مرض ایسا لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے یاد نہ رہے تو یہ معصیت نہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو یہ نوبت ہی نہیں آنے دینی چاہیئے کہ وہ یوں کہہ سکے کہ میں نے فلاں فلاں آیت بھلا دی ہے۔ اگر بالفرض اختیاری یا غیر اختیاری طور پر بھول بھی جائے پھر بھی یوں نہیں کہنا چاہیئے ”نَسِيتُ“ کہ میں نے بھلا دیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے ”نَسِيتُ“ بھلا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اپنے اختیار سے بھلا نا ایک گناہ ہے اور اس کا اعلان کرتے پھرنا اور جہارت سے کام لینا دوسرا گناہ ہے۔

وَعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أذن الله لشئ ما أذن لنبی حسن الصوت بالقرآن يجهر به ۱۹۔
قرآن کریم کی تلاوت میں جہر افضل ہے یا اسرار، اعلاء السنن میں بہت سی احادیث کی روشنی میں یہ لکھا ہے کہ اصل تو تلاوت میں جہر ہی ہے بعض عوارض کی وجہ سے اسرار کو ترجیح ہو جاتی ہے مثلاً جہر کی صورت میں ریا رکاف ہو کر مصلیٰ یا نائم کو تکلیف ہوتی ہو۔ زیر بحث حدیث سے بھی جہر کی سطوہیت ثابت ہوتی ہے۔ اسی باب کے بہت سی احادیث میں تحمیں صوت کی ترغیب دی گئی ہے تحمیں صوت اسرار میں نہیں ہو سکتی، اسی طرح آنحضرت ﷺ کا بعض صحابہ کے رات کو جہراً تلاوت پر تحمیں کرنا آرہا ہے مثلاً حضرت ابو موسیٰ اشعری اور دوسرے

۱۹۔ کنزانی اعلام السنن ۱۵۹ ج ۴۔
۲۰۔ فی الہندیۃ الافضل فی قراءۃ القرآن خارج الصلوۃ الجہر (ص ۳۱۶ ج ۵)

اشعریین کی تلاوت کی آپ نے تعریف فرمائی ہے اس قسم کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں جہر افضل ہے کسی عارض کی وجہ سے اسرار بھی افضل ہو سکتا ہے۔ لیکن یاد رہے کہ جہر سے مراد جہر مفروط نہیں ہے۔

وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ لَمْ يَشْغَلْ بِالْقُرْآنِ مَنَازِلًا.
تغنی بالقرآن کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

- ① قرآن کی وجہ سے دنیا سے مستغنی ہونا۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص کو حق تعالیٰ نے قرآن میں ہی نعمت سے نوازا ہو اس کی نظر پھر بھی دنیا کی چیزوں پر رہے اور قرآن کو کسبِ دنیا کا ذریعہ بنا لے تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اس بہت بڑی نعمت کی ناقدری کی ہے۔
- ② تغنی بالقرآن سے مراد تحسینِ موت ہے یعنی جس شخص نے اپنے بس میں جتنی تحسینِ موت تھی اتنی بھی نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں یعنی اس نے ہماری سنت پر عمل نہیں کیا۔

بہت سی احادیث میں قرآن کریم کے تلاوت کے وقت تحسینِ موت کی ترغیب دی گئی ہے اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اگر تجوید کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے آواز اور لہجہ سنوارنے کی کوشش کی جائے اور اس میں گانے کا انداز بھی نہ ہو اور دنیا طلبی بھی نہ ہو تو یہ ایک تحسنِ امر ہے اور قرآن کریم کا ایک ادب ہے۔ لیکن اگر تحسینِ موت اس انداز سے کی جائے کہ محتاجِ وصفات یا دوسرے قواعد تجوید کی رعایت نہ ہے، یا گانے کا انداز اختیار کر لیا جائے، یا اس کو دنیا طلبی کا ذریعہ بنا لیا جائے تو یہ مذموم ہے۔ تحسینِ موت میں بھی ایسی آواز ہونی چاہیے جس سے خشیتِ مہیک رہی ہو۔ ۱۹ کے آخر میں حضرت طاؤس کی مرسل حدیث ہے: أَخْبَرْتُ مَوْلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ يَوْجَاكِيَا أَيْ النَّاسِ أَحْسَنَ صَوْتًا لِلْقُرْآنِ وَأَحْسَنَ قِرَاءَةً؟ أَخْبَرْتُ مَوْلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ إِذَا سَمِعْتَهُ يَقْرَأُ أُرِيتَ أَنَّهُ يَخْشَى اللَّهَ. امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں: "وَالْقِرَاءَةُ عِنْدَنَا كَمَا رَوَى طَاؤُسُ قَالَ إِنَّ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ قِرَاءَةَ الذِّي إِذَا سَمِعْتَهُ يَقْرَأُ حَسْبَتْهُ يَخْشَى اللَّهَ. یہ تو اعلیٰ درجہ حسنِ صوت کا۔ اگر یہ حاصل نہ ہو تو حدود کے اندر رہتے ہوئے جتنی بھی تحسینِ صوت کر لی جائے بہتر ہے۔

عن ابن عمر قال سمی رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو ملا۔ یہ نبی اس وقت ہے جبکہ وہاں لے جانے کی صورت میں قرآن کریم کی امانت کا خطرہ ہو اگر امانت کا خطرہ نہ ہو تو مصحف کو دار الحرب میں لے جانا جائز ہے۔

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لعليفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث ملا۔ قرآن کریم کے کم کتنے دونوں میں ختم کرنا چاہیے اس میں اصحاب بن لہجہ

اور بعض حنا بلکہ یہ مذہب ہوا ہے کہ کم از کم چالیس دن میں ایک قرآن ختم کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس رائے پر کوئی وزنی دلیل موجود نہیں۔ امام بخاریؒ نے بھی اس رائے کی تردید کی ہے امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی تحدید نہیں ہے البتہ فتاویٰ عالمگیریہ میں لکھا ہے کہ حافظ کے لئے بہتر یہ ہے کہ کم از کم چالیس دن میں ایک قرآن تو ختم کر ہی لے۔ نیز یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص سال میں ایک مرتبہ بھی قرآن شریف ختم کر لے وہ باجر للقرآن نہیں سمجھا جائے گا تب قرآن کریم زیادہ سے زیادہ کتنی مدت میں ختم کرنا چاہئے اس میں سلف کے اقوال بھی مختلف ہیں اور معمول بھی روایات حدیث میں بھی اختلاف ہے۔ زیر بحث حدیث میں ہے: لَا يَفْقَهُ مِنْ قَسْرِ الْقُرْآنِ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے انہیں سات دن میں ایک مرتبہ قرآن ختم کرنے کا کہا تھا اور فرمایا وَلَا تَزِدْ عَلَى ذَلِكَ یعنی ایک دن میں شفع قرآن سے زیادہ نہ پڑھو، انہی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے انہیں تین دن میں ایک مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے کی اجازت دی تھی ایسی روایات کے پیش نظر بعض اہل ظواہر کا یہ مذہب ہوا ہے کہ تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا ناجائز ہے لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی کوئی تحدید نہیں بلکہ اپنے حالات کے مطابق قرآن کریم کی تلاوت کے حقوق اداء کرتے ہوئے تدبر کے ساتھ جتنے دن میں سہولت سے ختم کر سکتا ہو کر لے، آنحضرت ﷺ نے حضرت عبداللہ ابن عمروؓ کے لئے جو خاص دنوں کی تحدید فرمائی تھی وہ ان کے حالات کے پیش نظر فرمائی تھی سلف سے اس سلسلہ میں جو مختلف اقوال یا معمولات منقول ہیں وہ بھی اختلاف احوال پر محمول ہیں۔

رعایت حقوق اور تدبر کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کی جائے تو عموماً تین دن سے کم میں ختم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ عام حالات ایسے ہوتے ہیں کہ اگر تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کیا جائے تو اس میں غور و فکر نہیں کیا جاسکتا۔ زیر بحث حدیث لَعَلَّ يَفْقَهُ مِنْ قَسْرِ الْقُرْآنِ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ کا بھی یہی مطلب ہے۔ اس میں عمومی حالت کا بیان کیا گیا ہے، اسی کے پیش نظر یہ کہدیا جاتا ہے کہ عام آدمی کے لئے تین دن سے کم میں قرآن شریف ختم کرنا مناسب نہیں لیکن اللہ کے بعض بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے وقت میں حق تعالیٰ ایسی برکت عطا فرماتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہی وقت میں پورے تدبر کے ساتھ بہت زیادہ کر لیتے ہیں چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت داؤد علیہ السلام کے بارہ میں آ رہا ہے کہ آپ سوار یوں پر زین لگانے کا حکم دیتے اور جتنی دیر زین لگانے میں لگتی اتنی دیر میں زبور کی ایک مرتبہ تلاوت فرما لیتے۔

۱۔ عمدۃ القاری ص ۵۷ ج ۲۰۔ ۲۔ دیکھئے صحیح البخاری ص ۵۵ ج ۲۔

۳۔ فتاویٰ عالمگیریہ ص ۳۱۷ ج ۵۔ ۴۔ صحیح البخاری ص ۵۶ ج ۲ عبداللہ بن عمروؓ کی مختلف روایات دیکھئے

عمدۃ القاری ص ۵۹ ج ۲۰۔ ۵۔ ارشاد القاری ص ۴۸۲ ج ۷۔

اسی طرح اس اُمت کے بھی ہفت ہے اکابر سے تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا منقول ہے۔ ان میں بہت سے ایسے حضرات بھی ہیں جن کے تفقہ پر پوری اُمت متفق رہی ہے، صحابہ و تابعین میں سے مندرجہ ذیل حضرات سے بھی ایک رکعت میں یا ایک رات میں قرآن شریف ختم کرنا ثابت ہے۔ ① حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ② حضرت عبداللہ بن زبیر ③ تمیم داری ④ سعید بن جبیر ⑤ علقمہ، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک رکعت میں قرآن شریف ختم کرنا منقول ہے، یہ ان حضرات کے اوقات میں برکت تھی کہ تدبر کے ساتھ تلاوت کرنے کے باوجود ایک ہی رات میں قرآن کریم ختم کر لیا کرتے۔ یہاں پر شارحین نے یہ بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ حدیث میں ہے۔ **لَمَّا لَفِظَهُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقْلٍ مِنْ ثَلَاثٍ**۔ اس کا مفاد صرف اتنا ہے کہ عام آدمی تین دن سے کم میں قرآن شریف ختم کرے تو اس کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتا، اس میں صرف فہم اور فقہ کی نفی کی گئی ہے ثواب کی نفی نہیں، لہذا اگر کوئی شخص تلفظ کی رعایت رکھ کر اسی طرح سے تلاوت کرتا ہے تو بغیر فہم کے بھی اس کو تلاوت قرآن کا ثواب ملے گا۔ البتہ معانی پر غور کرنے کی صورت میں جو مزید ثواب ملنا تھا وہ نہیں ملے گا۔ تلاوت کا ثواب الگ ہے اور تدبر کا الگ، تلاوت کے ثواب کے لئے الفاظ قرآن کا تلفظ ہی کافی ہے فہم معانی شرط نہیں۔

عن زید بن ثابت قال أرسل إلى البوبكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده الله ص ۱۹۳ اس حدیث میں حضرت زید بن ثابت جمع قرآن کا قصہ بیان فرماتے ہیں: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت راشدہ کے دور میں قرآن کریم دو مرتبہ جمع کیا گیا ہے ایک عہد صدیقی میں دوسرا عہد عثمانی میں۔ جمع صدیقی کا کچھ تذکرہ زیر بحث حدیث میں موجود ہے۔ اسی طرح جمع عثمانی کی کچھ تفصیل اگلی حدیث میں آرہی ہے۔ مزید تفصیلات علوم القرآن کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہاں صرف مامل اس موضوع کا پیش کیا جاتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کریم کی حفاظت کا زیادہ تر دار و مدار حفظ صدر پر تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کریم یاد کرانے اور یاد رکھوانے کا حق تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہوا تھا، لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنہ نیز ارشاد ہے۔ سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله وغيرهما من الآيات مجابہ کریم کی بھی ایک اچھی خاصی تعداد موجود تھی جو قرآن کریم کی حافظہ تھی لیکن حفظ صدر کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ حضرت عثمان، سعید بن جبیر اور سلمہ کے آثار دیکھئے معنف ابن ابی شیبہ ص ۵۰۲، ۵۰۳ ج ۲ و شرح معانی الآثار ص ۲۴۱ ج ۱ عبد اللہ بن زبیر اور تمیم داری کے آثار دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۴۱ ج ۱ باب جمع السور فی رکعت،

نے حفظ کتابت کا بھی اہتمام فرمایا، جب بھی کوئی آیت نازل ہوتی کسی صحابی کو بلا کر وہ آیت پتھر، ہڈی چٹرا یا کسی اور چیز پر لکھ دیتے، جن صحابہ سے آنحضرت ﷺ مختلف اوقات میں کتابت وحی کا کام لیا کرتے تھے ان کی تعداد ملا علی قاریؒ نے چوبیس نقل کی ہے۔ ان میں سے اہم صحابی حضرت زید بن ثابتؓ بھی ہیں، اس کے علاوہ اور بھی بعض صحابہؓ نے قرآن کریم کی مختلف سورتیں یا آیات لکھ کر اپنے پاس رکھی ہوئی تھیں، اس طرح سے عبد ربیعؓ میں ہی قرآن کی کتابت ہو گئی تھی، لیکن اس زمانہ میں پورا قرآن لکھا ہوا یکجا جمع نہیں تھا۔ مختلف چیزوں پر مختلف جگہ لکھے ہوئے تھے زیادہ زور ضبط صدر پر تھا۔ آنحضرت ﷺ کے قرآن کریم کو مرتب شکل میں جمع نہ کرنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کے زمانہ میں ہر وقت نئی آیات کے نزول اور بعض آیات کے نسخ کا احتمال رہتا تھا۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ابتدائی دور میں مرتدین کے ساتھ مختلف جنگیں ہوئی ہیں ان میں سے ایک جنگ یمامہ بھی ہے جو سیکڑ کذاب کے ساتھ لڑی گئی تھی، اس میں قرآن کریم کے حفاظ کی بہت بڑی تعداد شہید ہو گئی، اس پر حضرت عمرؓ کو خیال ہوا کہ اگر اسی طرح جنگوں کا سلسلہ چلتا رہا اور ان میں حفاظ و قراء شہید ہوتے گئے تو ہمیں حفاظت قرآن خطرہ میں نہ پڑ جائے یہ غدشہ انہوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خدمت میں پیش کیا اور یہ تجویز پیش کی کہ قرآن کریم کو یکجا مرتب شکل میں جمع کر دیا جائے، حضرت ابو بکرؓ کو پہلے تو اس سلسلہ میں تردد پیش آیا کہ جو کام آنحضرت ﷺ نے غنیہؓ نے نہیں کیا وہ میں کیسے کر دوں، لیکن طویل گفتگو کرنے کے بعد حضرت ابو بکرؓ بھی اس کی ضرورت کے قائل ہو گئے، اس سلسلہ میں حضرات شیخین کی گفتگو کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں حضرت ابو بکر صدیقؓ اس اقدام سے اس لئے ہچکچا رہے تھے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کام کو نہیں کیا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ آنحضرت ﷺ نے بعض خاص اسباب کی وجہ سے جمع قرآن نہیں فرمایا اب اس وقت جمع قرآن کرنا منشاء رسالت کے خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہے، اس کے بغیر آئندہ حفاظت قرآن مشکل ہو جائے گی بعد میں حضرت ابو بکرؓ نے بھی حضرت عمرؓ کی رائے کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس مقصد کے لئے حضرت زید بن ثابتؓ کو مقرر کیا اور ان کے ساتھ حضرت عمرؓ کو بھی لگا دیا تھا۔ اور اس کام کے لئے حضرت ابو بکرؓ نے ان کو رہنما اصول بھی دیئے تھے ان کا جمالی تذکرہ زیر بحث روایت میں اس طرح سے ہے۔ فتنبت القرآن اجمعه من العصب و الخاف و صدوہ الرجال میں نے قرآن کی آیات کو کھجور کی شاخوں اور پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے تلاش کیا۔ مطلب یہ ہے کہ کسی آیت کے ثبوت کے دو طریقے ہو سکتے تھے ایک یہ کہ وہ آیت لوگوں کے سینوں میں

محفوظ ہو اور اس کو تو اتر کے ساتھ نقل کر رہے ہوں دوسرا یہ کہ وہ آیت لکھی ہوئی مل جائے اور اس کے ساتھ یہ شہادت بھی مل جائے کہ یہ آیت آنحضرت ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھی، ثبوت آیت کے لئے پہلا طریقہ ہی کافی تھا لیکن انہوں نے ایک طریقہ پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ہر آیت کو اس دقت درج کیا ہے جب دونوں طریقوں سے اس کا ثبوت مل گیا یعنی وہ آیت لکھی ہوئی بھی مل گئی اور صدور رجال سے بھی۔

حضرت زید فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں مجھے سورہ بقرہ کی آخری دو آیتیں صرف حضرت ابو خزیمہ انصاری کے پاس ملی ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت ان کے علاوہ کسی اور کو یاد نہیں تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ لکھی ہوئی صرف ان کے پاس ملی ہے، یاد تو خود حضرت زید اور ان کے علاوہ اور بہت سے صحابہؓ کو تھی، یہ آیت بھی متواتر تھی لیکن چونکہ یہ التزام کر رکھا تھا کہ صرف صدور رجال سے ثبوت پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ خواہ یہ رجال کتنے ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لئے تلاش تھی کہ یہ آیت کسی کے پاس لکھی ہوئی بھی مل جائے، اور آیات تو متعدد صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی مل گئیں۔ یہ آیت صرف ابو خزیمہ انصاری کے پاس لکھی ہوئی ملی۔

اس سے اگلی روایت میں جمع عثمانی کا اجمالی تذکرہ آ رہا ہے۔ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں لوگوں کی سہولت کے لئے قرآن کریم کو مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت دیدی گئی تھی۔ حضرت عثمان کے زمانہ تک لوگوں میں اس اجازت کی وجہ سے طرح طرح کے اختلافات پیدا ہونے لگ گئے تھے بعض لوگ اپنے ہیے انداز قراءت کو سب سے بہتر خیال کرنے لگ گئے تھے۔ یہ صورت حال کسی قدر مدینہ میں پھاپائی باقی تھی لیکن دور دراز کے نئے مفتوح علاقوں میں اس قسم کے اختلافات زیادہ پائے جاتے تھے حضرت حذیفہؓ نے ارمنیا اور آذربائیجان کے علاقہ میں اس قسم کی صورت حال دیکھی تو واپس آکر حضرت عثمان کو اس طرف توجہ دلائی، حضرت عثمان نے سب لوگوں کو ایک قراءت پر متفق کرنے کا ارادہ فرمایا، آپ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کا جمع کردہ مصحف جو ائمہ المؤمنین حصہ کے پاس محفوظ تھا منگوایا اور صحابہؓ کی ایک جماعت کو دوبارہ جمع قرآن پر لگایا ان میں حضرت زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن زبیر، سعید بن العاص اور عبداللہ بن الحارث شامل تھے اس مقصد کے لئے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں جمع کردہ نسخہ جو حضرت اُم حبیبہؓ کے پاس محفوظ تھا منگوایا گیا۔ صحابہؓ کی اس جماعت نے پوری تحقیق و تدقیق کے ساتھ قرآن کریم کا ایک نسخہ دوبارہ تیار کیا اس مرتبہ اس نئے نسخہ کا تقابل عہد صدیقی والے نسخہ کے ساتھ بھی کیا گیا اور مختلف صحابہؓ کے پاس آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں لکھے مختلف حصے جو موجود تھے ان کو دوبارہ جمع کیا گیا اس مرتبہ سورہ احزاب کی آیت ”من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا اللہ علیہ“ لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمہ بن ثابتؓ انصاری کے پاس ملی۔ یہ نسخہ تیار کرنے کے بعد اس کی کئی نقلیں تیار کر داکے مختلف علاقوں میں بھیج دیئے گئے اور لوگوں کو اپنی مصاحف کے مطابق تلاوت کا پابند کر دیا گیا۔

اور ان کے علاوہ باقی مصاحف کو جملہ کے حکم دے دیا گیا۔ یہ جملانا اساءۃ ادب میں داخل نہیں کیونکہ یہ کام قرآن ہی کی حفاظت کے لئے کیا گیا تھا، حضرت عثمانؓ کی اس کوشش سے اُمت ایک بہت بڑے فتنے سے محفوظ ہو گئی۔

جمع صدیقی اور جمع عثمانی میں بہت سے فرق ہیں مثلاً ایک فرق یہ ہے کہ دونوں جمعوں کا محرک وداعی اور مقصد الگ الگ تھا، جمع صدیقی کا مقصد قرآن حکیم کو ایک جگہ کتابی شکل میں جمع کرنا تھا اور جمع عثمانی کا مقصد باقی لغات کو ختم کر کے صرف لغت قریش پر جمع کرنا تھا، دوسرا فرق جو اسی پر متفرع یہ ہے کہ عہد صدیقی میں قرآن کریم کو مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت برقرار رکھی گئی تھی۔ عہد عثمانی میں صحابہ کرام کے مشورہ سے یہ بات طے ہوئی تھی کہ مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت چونکہ ایک وقتی اور عارضی ضرورت کی وجہ سے تھی، اب اس اجازت کی ضرورت نہیں رہی بلکہ اس کے نقصانات ظاہر ہونے لگے ہیں اس لئے اب یہ اجازت ختم کر دینی چاہیے، صحابہ کرام کی نظر میں منشاء رست یہی تھا کہ ایسی صورت میں یہ اجازت ختم کر دی جائے اس لئے اب صرف لغت قریش ہی باقی رہ گئی۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قلت لعثمان ما حکمکم علی أن عمدتم الی الانفال الخ ۱۹۵

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے حضرت عثمانؓ سے سورۃ انفال دبرادۃ کے مصحف میں کتابت کے متعلق تین سوال کئے ہیں۔

① قرآن کریم کی جن سورتوں کی آیات سویا اس سے زائد ہیں وہ مشین کہلاتی ہیں اور جن کی آیات اس سے کم ہیں وہ مشانی کہلاتی ہیں، اس اعتبار سے سورۃ براءۃ مشین میں سے ہے اور سورۃ انفال مشانی میں سے۔ سوال یہ ہے کہ مصحف عثمانی کی ترتیب میں سورۃ انفال کو جو مشانی میں سے ہے اس سورت کے ساتھ کیوں ملا دیا جو مشین میں سے ہے، ان دونوں میں ربط اور مناسبت ہونی چاہیے۔

② قرآن کریم کی ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ لکھی گئی ہے۔ سورۃ براءۃ کے شروع میں بسم اللہ کیوں نہیں لکھی؟

③ قرآن کریم کی پہلی سات لمبی سورتوں کو السبع الطوال کہا جاتا ہے یہ سورتیں بقرہ سے لے کر سورۃ انفال تک بنتی ہیں سورۃ انفال کا شمار سبع طوال میں سے ہے۔ سورۃ براءۃ ان میں سے نہیں حالانکہ سورۃ براءۃ زیادہ لمبی ہے اس کا شمار سبع طوال میں ہونا چاہیے تھا اور یہ اس صورت میں ہوتا جبکہ اس کو سورۃ انفال پر مقدم کیا جاتا، سورۃ انفال کو سورۃ براءۃ پر کیوں مقدم کیا گیا؟

حضرت عثمانؓ نے ان سوالوں کے جو جواب دیئے ہیں وہ بالترتیب یہ ہیں۔

① پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ دونوں سورتوں کا مضمون ملتا جلتا ہے (قصتها شبیمة بقصتها) لہذا دونوں کو اکٹھا رکھا گیا۔

② آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کوئی نئی آیت نازل ہوتی تو کسی صحابی کو بلا کر لکھا لیتے اور انہیں یہ بھی فرمادیتے کہ یہ آیت نازل ہوئی ک فلاں آیت کے ساتھ لکھ دو۔ جب کسی آیت کے ساتھ بسم اللہ بھی نازل ہوتی تو یہ دلیل ہوتی تھی اس بات کی کہ یہاں سے نئی سورت شروع ہو رہی ہے۔ گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی بھی آیت نازل ہوتی تو اس کے بارہ میں دگر احتمال ہوتے ایک یہ کہ وہ کسی سابقہ سورت کا جزء ہو دوسرا یہ کہ یہاں سے مستقل سورت شروع ہو رہی ہو اگر کسی آیت سے پہلے بسم اللہ بھی نازل ہو جاتی تو دوسرا احتمال متعین ہو جاتا اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالتصريح فرمادیتے کہ اس کو فلاں سورت میں لکھ لو۔ تو پہلا احتمال متعین ہو جاتا ہے سورۃ براءت کی ابتداء کے متعلق بھی یہی دونوں احتمال تھے۔ لیکن باقی آیات میں تو کسی ایک احتمال کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان میں ہی ہو گئی تھی لیکن یہاں کوئی احتمال متعین نہیں ہو یہ بھی متعین نہ ہوا کہ یہ مستقل سورت ہے کیونکہ بسم اللہ نازل نہیں ہوا لہذا یہ بھی متعین نہ ہوا کہ سورۃ انفال کا جزء ہے کیونکہ جزئیت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح نہیں فرمائی دونوں احتمال باقی رہے ہم نے بھی ترتیب میں دونوں احتمال کی رعایت کی کوشش کی ہے۔ چونکہ سورۃ انفال کی جزئیت کا بھی احتمال تھا اس لئے ان دونوں کے درمیان بسم اللہ نہیں لکھی، اور چونکہ مستقل سورت ہونے کا بھی احتمال تھا اس لئے دونوں سورتوں کے درمیان ایک سطر چھوڑ دی گئی۔

سورۃ براءت کے شروع میں بسم اللہ نہ لکھنے کی اصل وجہ وہی ہے جو اس روایت سے معلوم ہوئی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سورت کے شروع میں بسم اللہ نازل نہ ہونا اور اس کی وجہ سے احتمال جزئیت کا بھی باقی رہ جانا باقی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سورت کے شروع میں بسم اللہ کیوں نازل نہیں ہوئی، اس میں مختلف حکمتیں بیان کی جاسکتی ہیں مثلاً بعض مفسرین نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ بسم اللہ امان کے لئے ہے اور سورۃ براءت میں عدم امان اور براءت کا اعلان ہے اس لئے اس موقع پر بسم اللہ نازل نہیں ہوئی لیکن یہ محض حکمت ہے۔

③ تیسرے سوال کے جواب اس روایت سے سمجھ میں آتے ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ سورۃ انفال مدنی زندگی کے ابتدائی دور میں نازل ہوئی ہے اور سورت براءت مدنی زندگی کے

آخری دور میں، گویا سورۃ انفال ترتیب نزولی میں سورۃ براءت سے مقدم ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی فرمان کے بغیر ترتیب نزولی کو بدلا نہیں جاسکتا اس لئے اسی ترتیب کو باقی رکھا گیا دوسرا جواب یہ ہے کہ سورۃ براءت کے بارہ میں اشتباہ تھا سورۃ انفال کے جزء ہونے کا۔ اگر اس کو سورۃ انفال پر مقدم کر دیتے اور بسم اللہ نہ لکھتے تو شبہ ہوتا سورۃ اعراف کے جزء ہونے کا اور بسم اللہ لکھتے تو بھی درست نہ ہوتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بسم اللہ نہیں لکھوائی

اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ سورتوں کی آیات کی ترتیب توقیفی اور مسمیٰ ہے، قرآن کریم کی سورتوں کے بارہ میں راجح یہ ہے کہ ان کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ جمہور کی یہی رائے ہے۔

کتاب الدعوات

الدعوات دُعوۃ کی جمع ہے بمعنی دعاء۔ دعاء کا معنی ہے ”طلب الأَدْنٰی من الأعلى شیئاً علی وجه الاستئذانۃ“ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ جب کوئی ضرورت پیش آئے تو دعاء کرنا افضل ہے یا سکوت اکثر علماء و صوفیاء اُمت کی رائے یہ ہوئی ہے کہ دُعا کرنا افضل ہے بعض صوفیہ کی رائے یہ ہوئی ہے کہ سکوت اور تفویض افضل ہے حق تعالیٰ کے فیصلہ پر راضی رہنا چاہیے خود کچھ نہیں مانگنا چاہیے صحیح رائے جمہور ہی کی ہے اس لئے کہ کتاب و سنت کی بے شمار نصوص دعاء کی افضلیت پر دلالت کر رہی ہیں۔ قرآن کریم نے بہت سے انبیاء کی دعائیں نقل کی ہیں، دعا کرنا تفویض کے منافی نہیں ہے حق تعالیٰ اسے دُعا بھی کہتی چاہیے حق تعالیٰ کا حکم کچھ کر اور اپنے آپ کو متکرج سمجھ کر اور اس کے ساتھ دل میں تفویض و توکل کے جذبات بھی ہونے چاہئیں کہ حق تعالیٰ جس حالت میں بھی رکھیں گے راضی رہوں گا۔ جب مانگنے کی حالت میں بھی کیفیت قلبی یہ ہے کہ حق تعالیٰ جو معاملہ فرمائیں گے اسی پر مطمئن رہوں تو فضیلت دعاء اور تفویض جمع ہو گئیں ان میں کوئی منافات نہیں ہے۔

بعض نصوص سے دعاء نہ کرنے کی مذمت معلوم ہوتی ہے یہ مذمت اس وقت ہے جبکہ دعاء نہ کرنے کا منشاء استکبار ہو۔ اگر تفویض کے غلبہ کی وجہ سے دعاء نہیں کرتا تو اس پر یہ وعید نہیں ہے ایسے ہی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ جس شخص کو قرآن کریم میں مصروفیت کی وجہ سے یاد ذکر اللہ میں مصروفیت کی وجہ سے دعاء کا موقع نہ ملے تو حق تعالیٰ اس کو بغیر مانگے ہی بہت کچھ عطاء فرمادیتے ہیں۔

الدعاء هو العبادۃ ص ۱۹۴ یہاں سنن میں معروف ہیں اور سنن میں معروف ہونا مفید ہوتا ہے۔ یہاں پھر مبالغہ کئے گئے ہیں مطلب یہ ہے کہ اصل عبادت ہے ہی دعاء عبادت کا معنی ہے اپنے آپ کو کسی عظیم ترین ہستی کے سامنے انتہاء درجہ مطا دینا اور انتہاء درجہ ذلیل کر دینا اور دعاء میں یہ چیز سب سے زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ بندہ جب حق تعالیٰ سے دعاء کرتا ہے تو وہ اقرار کرتا ہے کہ میں بے بسی اور عاجز ہوں تاکہ میں کچھ نہیں کر سکتا اور دوسری مخلوقات بھی کچھ نہیں کر سکتیں بنانے اور بگاڑنے والی ذات صرف حق تعالیٰ کی ہے، دُعا کرنے والے نے اپنے آپ کو بھی اپنی نظر دل سے گرا دیا اور دوسری مخلوقات کو بھی یہی تذلیل روح ہے عبادت کی جو دعاء میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ یہی مضمون اگلی حدیث میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ الدعاء من العبادۃ دعاء عبادت کا مغز ہے۔

شعر قسراً وقال ربكم ادعوني استجب لكم۔ اس آیت کریمہ میں وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دعاء کرو میں قبول کروں گا۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات انسان دعاء کرتا ہے لیکن وہ دعاء قبول نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دعاء قبول نہ ہونے کی وجہ بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ اس میں دعاء کے شرائط و آداب موجود نہیں ہوتے۔ اگر لوہے شرائط و آداب کے ساتھ دعاء کی جائے تو ضرور قبول ہوتی ہے۔ البتہ قبولیت کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض اوقات قبولیت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ اس کو وہی چیز عنایت فرمادیتے ہیں جو اس نے مانگی ہوتی ہے اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو چیز بندہ نے مانگی ہوتی ہے حق تعالیٰ کے علم میں وہ اس کے لئے مفید نہیں ہوتی بندہ کا علم ناقص ہے اس کو اپنے نفع نقصان کا علم نہیں ہوتا بعض اوقات اس کی دعا بعینہ قبول کر لینا خود اس کے حق میں مضر ہوتا ہے ارشاد ربانی ہے ولوا تبع الحق اهل اثمهم لفسدت السموات والارض ومن فیہن اس لئے ایسے موقع پر وہ خواہش پوری نہ کرنا ہی قبولیت دعاء ہے لیکن حق تعالیٰ صرف اسی پر کفایت نہیں فرماتے بلکہ اپنی رحمت سے بعض اوقات اس دعاء کے بدلے میں اس سے کوئی ایسی مصیبت اور بلا ٹال دیتے ہیں جو اس پر نازل ہونے والی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی یہ دعا آخرت کے لئے ذخیرہ کر کے رکھ لیتے ہیں آخرت میں اس کو اس کا ثواب عطاء فرمائیں گے۔

عن سلمان الفارسی قال قال رسول الله ﷺ لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العسر الا البر ۱۹۵۔

اس حدیث میں ہے تقدیر صرف دعاء ہی سے ملتی ہے۔ اس پر اشکال ہے کہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک تقدیر تو ٹل نہیں سکتی پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہو گا اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔
 ① یہ کلام بنا بر فرض و تقدیر ہے، مقصود دعاء کا اثر سمجھانا ہے مطلب یہ ہے کہ دعاء اتنی موثر چیز ہے کہ اگر بالفرض تقدیر کسی چیز سے ٹل سکتی ہوتی تو وہ دعاء ہوتی۔

② تقدیر کی دو قسمیں ہیں تقدیر معلق اور تقدیر مبہم۔ تقدیر معلق وہ ہوتی ہے جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے مثلاً اگر فلاں نے یہ چیز کھائی تو فلاں بیمار ہو لگ جائے گی اور تقدیر مبہم وہ ہوتی ہے جو کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو۔ یہاں القضاء سے مراد تقدیر معلق ہے تقدیر معلق میں تبدیلی ہو سکتی ہے مثلاً یہ لکھا ہوتا ہے کہ اگر فلاں شخص نے دعا نہ کی تو اس پر فلاں مصیبت نازل ہوگی۔ اب اگر وہ دعا کر لیتا ہے تو اس پر یہ مصیبت نازل نہیں ہوتی۔

③ رد قضاء سے مراد ہے اس کو آسان کر دینا اور اس میں تخفیف کر دینا، یعنی بعض اوقات کسی پر کوئی مصیبت مقدر ہوتی ہے وہ اس پر نازل ہو کے رہتی ہے، البتہ اگر وہ حق تعالیٰ سے دعا کر لیتا ہے تو حق تعالیٰ اس کی

کو برداشت کرنا اس پر آسان کر دیتے ہیں بعض اوقات وہ مصیبت کو اتنی آسانی سے برداشت کر لیتا ہے کہ گویا اس پر مصیبت نازل ہوئی ہی نہیں تھی۔ اب اس حدیث کا معنی اگلی حدیث إِنْ الدَّعَاءُ نَفَعَ مِمَّا نَزَلَ وَمَا لَمْ يَنْزَلْ كَقَرِيبٍ قَرِيبٍ ہوگا۔ کیونکہ نازل شدہ مصیبت میں دعا کے نافع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو دعا کی برکت سے حق تعالیٰ اس مصیبت کو جلدی دور فرما دیتے ہیں یا پھر برداشت میں سہولت پیدا فرما دیتے ہیں۔

وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَمَلِ إِلَّا الْبَرَّ ص ۱۹۵

صرف نیکی ہی سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ اس پر بھی اشکال ہے کہ دوسری نصوص سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ موت کا جو وقت حق تعالیٰ نے مقرر کر رکھا ہے اس سے نہ آگے ہو سکتی ہے نہ پیچھے۔ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس کی جو عمر مقرر ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔

① یہ کلام بھی بناءً بر فرض و تقدیر کے کی گئی ہے۔ یعنی اگر بالفرض کوئی ایسی چیز ہوتی جو عمر کو زیادہ کر سکتی ہو تو وہ بلاور نیکی ہوتی۔

② یہاں عمر سے مراد وہ عمر ہے جو معلق ہو کسی شرط کے ساتھ مثلاً اگرچہ حسن سلوک کرے گا تو اس کی عمر ستر برس کی ہوگی اور اگر نہیں کرے گا تو ساٹھ برس کی، وہ تقدیر کے مطابق حسن سلوک کر لیتا ہے اور اس کی عمر ستر برس کی ہوگئی تو ساٹھ کی بجائے ستر برس کی عمر دینے والے تو حق تعالیٰ ہی ہیں لیکن چونکہ یہ دس سال معلق تھے برکے ساتھ اس لئے اس زیادتی کی نسبت مجازاً برکی طرف کر دی گئی۔

③ عمر میں زیادتی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ جس زیادتی ہو جائے مثلاً ساٹھ کی بجائے ستر سال کی عمر ہو جائے دوسری صورت زیادتی فی العمر کی یہ ہے کہ عمر تو اس کی ساٹھ برس کی ہی ہے لیکن جن سلوک کی وجہ سے عمر میں اتنی برکت ہو جائے کہ اس میں وہ اتنا کام کر جائے جو عام آدمی مثلاً اسی سال میں کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ جن سلوک کر کے لوگ عمر ضائع نہیں ہوتی۔ عربی زبان میں بعض اوقات بے کار زندگی کو موت اور بے کار زندگی کو حیات سے تعبیر کر دیتے ہیں ارشاد ربانی ہے۔ وَمَنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبِّ خَيْرٍ أَوْ جَعَلْنَاهُ نَوْمًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا۔

وَعَنْدَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الدُّعَاءِ حَتَّى يَسِيرَ

بِأُضَى ابْطِيه ص ۱۹۶

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعا کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔ آپ ہاتھ کہاں تک اور کس طرح اٹھاتے تھے اس میں صاحب مشکوٰۃ نے بھی مختلف روایات پیش کر دی ہیں، اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول تقریباً سینہ کے برابر تک ہاتھ اٹھانے کا تھا اس طرح سے کہ ہاتھ کا اندرونی حصہ منہ کی طرف ہو بعض اوقات آپ نے اس سے بھی زیادہ اٹھائے ہیں بعض اوقات ہاتھ آگے بڑھا کر منہ کے برابر تک اٹھائے ہیں یہاں تک کہ آپ کی بغلوں کی سفیدی بھی نظر آنے لگی۔ اسی طرح اپنے ہاتھ کا اندرونی حصہ نیچے کی طرف کے بھی دعاء کی ہے حضرت ابن عباسؓ اسی کو دیکھ کر اتنبہال کہہ رہے ہیں۔ اس طرح سے آپ نے کبھی کبھار کیا ہے الحاح و زاری کے جوش میں دگرہ عام حالات میں آپ کا معمول سینہ کے برابر ہاتھ اٹھانے اور ہاتھ کے اندرونی حصہ کو منہ کی طرف کرنے کا تھا حضرت ابن عمرؓ سینہ سے اوپر ہاتھ اٹھانے کو بدعت فرمایا ہے ہیں یہ اس وقت کی بات کر رہے ہیں جبکہ آدمی اس کو اپنی مستقل اور عمومی عادت بنالے۔

عن ابی بن کعب قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا ذکر أحدًا فذاعالہ بدأ بنفسه ۱۹۶۔

اگر کسی دوسرے مسلمان بھائی کے لئے دعاء کرنی ہو تو اس کا ایک ادب یہ بھی ہے کہ اس کے لئے دعاء کرنے سے پہلے اپنے لئے دعاء کر لے مثلاً یوں کہے "اللھم اغفر لی ولہ" اس لئے کہ پہلے اپنے لئے دعاء نہ مانگنا اس میں استغناء کی صورت پائی جاتی ہے گویا وہ اپنے آپ کو محتاج نہیں سمجھ رہا۔ نہیں دوسرے مسلمان کا بھی اسی میں فائدہ زیادہ ہے کہ پہلے اپنے لئے دعاء کر لی جائے کیونکہ مثلاً اللھم اغفر لی ولہ کہے گا تو پہلے اپنے لئے مغفرت کی دعاء کر چکا ہوگا اب مغفور زبان کے ساتھ دوسرے مسلمان کے لئے دعاء کرے گا تو قبولیت کی زیادہ توقع ہوگی۔

باب الاستغفار والتوبۃ

استغفار باب استفعال کا مصدر ہے اس کا معنی ہے طلب المغفرت، مغفرت مصدر مبیہ ہے اس کا معنی ہے ڈھانپنا چھپالینا، یہاں مغفرت سے مراد ہے محو الذنب وازالة اشرہ ووقایۃ شرک۔ توبہ مصدر ہے تاب یتوب کا۔ اس کا معنی ہے رجوع کرنا لوٹنا، توبہ کی نسبت کبھی جہد کی طرف ہوتی ہے اور کبھی حق تعالیٰ کی طرف۔ اگر اس کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کی جائے اور کہا جائے۔ تاب اللہ تو مطلب ہوتا ہے۔ تاب اللہ عن القہر الی الرحمة۔ پہلے حق تعالیٰ کا معاملہ بندے کے ساتھ قہر والا تھا اب حق تعالیٰ نے معاملہ تبدیل کر لیا اور رحمت والا معاملہ شروع کر دیا۔ اسی طرح کبھی تاب اللہ کا معنی ہوتا ہے وفق اللہ للتوبۃ، تقبل التوبۃ۔ جب توبہ کی نسبت بندے کی طرف کی جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے۔

کفر و شرک سے ایمان کی طرف رجوع کرنا، معصیت سے اطاعت کی طرف رجوع کرنا وغیرہ وغیرہ یعنی کسی بھی ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت کی طرف رجوع کرنا بعض حضرات نے توبہ کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے "الرجوع عن المعصية والندم علیہا من حیث أنهما معصية مع صدق العزم بقلبه علی أن لا يعود وقضاء ما فات فیما یسکن قضاء فی حقوق اللہ ویرد المظالم فی حقوق العباد" اس میں توبہ کی حقیقت اور اس کی شرائط وغیرہ کو جمع کر دیا گیا ہے۔ توبہ کے لئے ضروری ہے کہ آدمی اس گناہ سے باز آجائے اور پہلے کے پُر شر مندرگی ہو اس حیثیت سے کہ اس نے حق تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔ اگر گناہ کو ترک نہ کیا ہو اور بظاہر لفظوں سے توبہ کے کلمات کہہ رہا ہو تو یہ توبہ شمار نہیں ہوگی، اسی طرح اگر گناہ چھوڑ دیا لیکن پہلے کئے پر کسی درجہ میں بھی ندامت نہیں ہے تو بھی توبہ معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح کسی معصیت کی وجہ سے کوئی دنیوی نقصان ہو گیا اس پر پشیمان ہے دل میں یہ احساس بالکل نہیں ہے کہ میں نے حق تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔ صرف ایسی ندامت ہے جیسی جائز ظاہری اسباب کے اختیار کرنے پر نقصان کی صورت میں ہوتی ہے تو یہ ندامت بھی توبہ کا حصہ شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس معصیت پر ندامت معصیت کی حیثیت سے نہیں، توبہ کے لئے تیسری چیز یہ ضروری ہے کہ آئندہ کے لئے یہ معصیت نہ کرنے کا دل میں سچا عزم ہو، اگر بظاہر توبہ کر رہا ہے لیکن دل میں خیال ہے دوبارہ یہ معصیت کرنے کا تو یہ توبہ نہیں ہوگی۔ توبہ کے متممات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کچھ فرائض یا ادا جبات چھوٹے ہوئے ہوں تو حسب ہمت و فرصت ان کی قضاء شروع کر دے اور اگر حقوق العباد میں سے کوئی حقوق ذمہ میں ہوں تو ان کی ادائیگی کا بھی اہتمام کرے یا صاحب حق سے معاوضہ لے۔ ترجمہ الباب میں استغفار اور توبہ دونوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ دونوں کا ایک ہی معنی ہے یا دونوں میں کچھ فرق بھی ہے۔ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر صرف استغفار یا صرف توبہ کا لفظ بولا جائے تو دونوں کا معنی تقریباً ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر دونوں لفظ اکٹھے مذکور ہوں تو ان میں فرق ہونا چاہیئے۔ فرق کی تقریریں مختلف ہو سکتی ہیں۔ مثلاً فرق کی ایک تقریر یہ بھی ہے کہ استغفار کا معنی ہے "وقایۃ شر یا معنی" یعنی جو گناہ پہلے ہو چکے ہیں ان پر ندامت کے ساتھ ان کے دنیوی یا اخروی بُرے اثرات سے پناہ مانگنا اور توبہ کا معنی ہے "طلب وقایۃ شر یا نجا فی المستقبل" یعنی مستقبل میں معصیت کے صدور سے پناہ مانگنا، یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ استغفار سے مراد ہے سابقہ گناہ پر ندامت و شر مندرگی اور توبہ سے مراد ہے آئندہ کے لئے اس سے باز رہنے کا عزم دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے استغفار سے مراد ہے معصیت چھوڑ دینا اور توبہ سے مراد طاعت

والا راستہ اختیار کر لینا، ان سب تقریرات میں استغفار کا مرحلہ پہلے ہے اور توبہ کا بعد میں، قرآن کریم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے ارشاد ہے ”استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ“۔

توبہ و استغفار کے کئی مواقع ہیں اور ہر موقع پر اس کی اہمیت بھی دوسرے سے مختلف ہے، مثلاً توبہ استغفار کی ایک صورت یہ ہے کہ کفر و شرک سے باز آجائے اس سے توبہ کر لے، یہ توبہ فلود فی النار سے بچنے کے لئے اور دخول فی الجنۃ کے لئے شرط ہے، اسی طرح کوئی معصیت سرزد ہو جائے اس سے بھی توبہ کرنا ضروری ہے اس کے بغیر دخول فی النار کا خطر ہے اسی طرح مکروہ تنزیہی اور غلاب ادلی کاموں پر بھی استغفار کرنا چاہیے، ان مواقع کے علاوہ ایک اور موقع پر بھی استغفار مستحب ہے۔ اور وہ موقع ہے طاعات سے فراغت کا۔ کسی نیک کام سے فارغ ہونے کے بعد بھی استغفار مستحسن ہے۔ اس استغفار کے استحسان پر کتاب و سنت کی بہت سی اہم دلائل کر رہی ہیں مثلاً قرآن کریم میں ایک جگہ نیک اور متقی لوگوں کے اوصاف بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے والمستغفرین بالامحار۔ اسی کی وضاحت دوسری جگہ اس طرح سے کی گئی ہے کالاول قلیلاً من اللیل مایجمعون وبالامحار ہم یتستغفرون، یہاں ساری رات عبادت کرنے کے بعد استغفار کرنے کی تحمیل فرمائی جا رہی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ نصر میں منصب رسالت کے فرائض کی تکمیل کے بعد استغفار کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح حدیث میں وضو کے بعد کی جو دعائیں آ رہی ہیں ان میں بھی توبہ استغفار موجود ہے، اشهد ان لا الہ الا انت استغفرک و التوب الیک اور اللهم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار ”استغفر اللہ“ فرمایا کرتے تھے ان ساری باتوں سے معلوم ہوا کہ جس طرح کسی نامناسب کام سرزد ہو جائے پر استغفار کیا جاتا ہے اسی طرح طاعات پر

بھی استغفار کرنا مستحسن امر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ خواہ کتنی ہی بلندیوں پر پہنچ جائے اور وہ طاعت و عبادت کے حقوق کی رعایت کی کتنی ہی کوشش کر لے وہ حق تعالیٰ کی شایان شان کوئی طاعت انجام نہیں دے سکتا، حق تعالیٰ واجب ہیں اور بندہ ممکن ہے اس کے ہر ہر فعل میں اسکان کی خامیاں اور کمزوریاں موجود رہیں گی طاعت کے بعد جو استغفار کیا جاتا ہے وہ انہی خامیوں اور کمزوریوں پر کیا جاتا ہے جو ہر ممکن کے لئے لازم ہیں اس باب کی پہلی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد آ رہا ہے کہ میں دن میں ستر سے زیادہ مرتبہ استغفار کرتا ہوں، مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ استغفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کی عصمت کے منافی نہیں کیونکہ استغفار صرف کسی گناہ کے سرزد ہونے پر ہی نہیں کیا جاتا بلکہ طاعت کے بعد بھی استغفار کرنا مستحسن ہے۔ آنحضرت ﷺ کا استغفار بھی کسی معصیت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ یہ استغفار استغفار من الطاعة کے قبیل سے تھا اس کی وضاحت ”باب الاعتصام بالکتاب والسنة“ میں بھی ہو چکی ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت ﷺ کے استغفار کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً بعض نے یہ فرمایا ہے کہ آپ کا استغفار امت کی تعلیم کے لئے تھا یعنی مقصد یہ بتلانا ہے کہ جب نبی کریم ﷺ جو کہ گناہوں سے معصوم ہیں صرف طاعات پر اکتفا استغفار کرتے ہیں تو امتی جن سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں انہیں تو بدرجہ اولیٰ استغفار کی کثرت کرنی چاہیے۔

وَعَنْ الْأَعْمَرِ الْمَزْنِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي الْغَيْنُ بِمَعْنَى غَمٍّ بَدَلُ: بعض نے کہا کہ غین بکے بادل کو کہتے ہیں، یہاں غین سے مراد مطلق تعظیہ بنظر حق میں ”لیغان علی قلبی“ کا ترجمہ کیا گیا ہے ”البتہ پردہ کیا جاتا ہے دل میرے لئے“ اشعة اللمعات میں ترجمہ کیا گیا ہے ”ہر آئینہ پردہ کردہ میشود بدل من“ حدیث میں جس غین کا ذکر ہے اس سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں ① یہ حدیث متشابہات میں سے ہے، اتنی بات مان لینی چاہیے کہ آپ کے قلب مبارک پر غین ہوتا تھا۔ یہ غین کیا ہوتا تھا اس سے سکوت اختیار کرنا چاہیے۔

② غین سے مراد خلافِ ادلیٰ کاموں اور اجتہادی غلطیوں کا غین ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ انبیاء علیہم السلام صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں لیکن بعض اوقات کسی کام کے افضل طریقہ کو چھوڑ کر فاضل اختیار کر لیتے ہیں یا ان سے اجتہادی غلطی ہو جاتی ہے۔ نبی اتنی سی بات پر سخت پریشان ہو جاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے قلب پر اس کا بہت اثر پڑا ہے اسی اثر کو یہاں غین سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس غین کو دور کرنے کے لئے آپ استغفار فرمایا کرتے تھے۔

③ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نبی کریم ﷺ طاعات اور نیکیوں پر استغفار فرمایا کرتے تھے، اس استغفار کا منشا ذوقِ طاعت کی بلندی اور اس بات کا شدید احساس ہے کہ میں حق تعالیٰ کی عظمت شان کے لائق حق طاعت اداء نہیں کر سکا۔ بندہ حق تعالیٰ کے جتنا قریب ہوتا چلا جاتا ہے اور جتنا حق تعالیٰ کی معرفت ان کی عظمت کے احساس میں امانہ ہوتا رہتا ہے اتنا ہی بندے کا یہ احساس شدید ہوتا رہتا ہے کہ میں ان کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہوں ۲۵۶ پر حضرت ابن مسعود کا یہ ارشاد آ رہا ہے کہ میں

اکامل اپنے گناہوں کے متعلق یوں خیال کرتا ہے کہ گویا اس ایک بہت بڑا پہاڑ ہے جس کے اس پر گرنے کا خطرہ ہے اور فاجر آدمی گناہ کر کے یہ سمجھتا ہے کہ کوئی مکھی ناک پر بیٹھی تھی اس نے ہاتھ سے اڑا دی یعنی فاجر اپنے گناہوں کو کچھ بھی نہیں سمجھتا اور مومن کامل اپنے گناہ کو پہاڑ سمجھتا ہے، اس فرق کی دہر دونوں کے اندر حق تعالیٰ کی معرفت اور احساس عظمت میں فرق ہے۔ مومن میں چونکہ معرفت اور عظمت حق کا احساس زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ اپنی کوتاہی پر بہت زیادہ پشیمان ہو جاتا ہے۔ نبی چونکہ حق تعالیٰ کی معرفت میں سب سے آگے ہوتے ہیں اس لئے ان کو سارا وقت عبادت میں صرف کرنے کے باوجود اور ہر قسم کے صغیر و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہونے کے باوجود اس بات کا شدید احساس رہتا ہے کہ میں حق تعالیٰ کی عظمت شان کے لائق ادائیگی حقوق میں کوتاہ ہوں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ **إِنَّ أَنْفَاطَكُمْ وَأَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ أَنَا لَسَ** تقوی اللہ اور مسلم باللہ کو جمع کر کے شاید اسی بات کی طرف اشارہ مقصود ہو۔ **قرآن کریم** میں بھی ارشاد ہے **أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم باللہ، معرفت حق اور احساس عظمت حق کی دہر سے جو شدید قسم کا احساس پیدا ہوتا تھا اپنی کوتاہی کا اس کو غین سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔

④ عام سالک کی بھی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر وقت مشاہدہ حق میں مصروف رہے، ہر وقت اپنے محبوب حقیقی کے ساتھ راز دنیا ز رہے، اپنی اس کیفیت میں کسی ضرورت کی دہر سے بھی کمی ہو جاتی ہے تو اس پر یہ بات بہت شاق ہوتی ہے اور اس کی یہ حالت ہوتی ہے۔

ہر دل سالک ہزاراں غم بود گرز بارغ دل حلالے کم شود

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم محبت حق میں سب سے بڑے ہوئے ہیں اس لئے آپ مشاہدہ حق کی لذت سے بھی سب سے زیادہ آشنا ہیں آپ نہیں چاہتے کہ ایک لمحہ بھی اشتغال بالخلق میں گزارا جائے لیکن تعلیم و تبلیغ کی ذمہ داریاں پوری کرنے کے لئے آپ کو مخلوق کے ساتھ بھی اشتغال رکھنا پڑھتا تھا۔ گو یہ اشتغال بھی حق تعالیٰ کے حکم سے تھا اور مخلوق کے ساتھ تعلق کے وقت بھی حق تعالیٰ سے غافل نہیں رہتے تھے۔ بلکہ مخلوق کو اُئینہ بنالیتے تھے مشاہدہ باری تعالیٰ کا نظر ان مشاغل میں بھی حق تعالیٰ کی طرف رہتی تھی لیکن واسطہ کے ساتھ آپ پر یہ واسطہ بھی بہت گراں تھا۔ اور یہ تڑپ تھی کہ سارا وقت حق تعالیٰ کے ساتھ بلا واسطہ راز و نیاز کے ساتھ گزارا لے جائے۔ آپ معمولی سے واسطہ اور اُئینہ کو بھی غین، پردہ اور حجاب سمجھتے تھے اسی طرح آپ کو ضرورت کی دہر سے بہت مباحات اکل شرب وغیرہ میں بھی مشغول ہونا پڑتا تھا۔

یہ مباحات بھی آپ کے قلب مبارک کو حق تعالیٰ سے غافل نہیں کر سکتی تھیں۔ لیکن بہر حال ایک واسطہ تو آجاتا تھا آپ اس کو بھی غین سمجھتے تھے اور اس پر استغفار کیا کرتے تھے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والذی نفسی بیدہ لولم تذنبوا لذهب اللہ بکسر ولجاء بقوم یذنبون الخ ص ۲۱۰

حق تعالیٰ نے اس کائنات کو اپنی صفات کا مظہر بنایا ہے، حق تعالیٰ کی صفات میں سے ”الغفار“ وغیرہ بھی ہیں، ان صفات کے مظاہرہ کے لئے حق تعالیٰ نے ایسی مخلوق پیدا کی جس میں خیر اور شر دونوں مادے ہیں یہ مخلوق انسان ہے، انسان پر کبھی شر کا مادہ غالب آجاتا ہے اور اس سے شر کا صدور ہو جاتا ہے پھر دوبارہ خیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنی شرارت پر نادم ہو کر اس سے معافی مانگ لیتا ہے حق تعالیٰ اس کی پردہ پوشی بھی فرماتے ہیں اور اس کو معاف بھی فرماتے ہیں۔ اس طرح سے حق تعالیٰ کی ان صفات کا مظاہرہ بھی ہو جاتا ہے۔ اگر سائے انسان بھی فرشتوں کی طرح معصوم ہوتے اور ان سے معصیت کا صدور ناممکن ہوتا تو انسان کی تخلیق کا مقصد حاصل نہ ہوتا، حدیث کا بھی مطلب ہے کہ یہ بات خلاف حکمت تھی کہ تمہارے اندر سے شر اور معصیت کا مادہ ہی ختم کر دیا جاتا اور تم سے معصیت کا صدور ناممکن ہو جاتا، یہ مادہ حق تعالیٰ کی صفت غفار کے مظاہرہ کے لئے تمہارے اندر رکھا گیا ہے، اس لئے تم اول تو یہی کوشش کیا کرو اس مادہ کو مغلوب رکھنے کی، اس مجاہدہ پر بڑا اجر ملے گا۔ اور بالفرض یہ مادہ شر غالب آجائے اور معصیت کا صدور ہو جائے تو فوراً یہ سبق لیا کرو کہ اس مادہ شر کے پیدا کرنے کا مقصد کیا ہے فوراً اس مقصد کی طرف متوجہ ہو جایا کرو۔ اس مادہ کے پیدا کرنے کا مقصد حق تعالیٰ کی صفت مغفرت کا مظاہرہ ہے اس لئے فوراً اس گناہ پر مغفرت طلب کر لیا کرو۔ استغفار کر لیا کرو۔

حاصل یہ کہ معصیت تشریعی اعتبار سے تو قبیح ہی قبیح ہے لیکن تکوینی اعتبار سے اس میں حکمتیں ہیں۔ انسان چونکہ تشریعی امور کا مکلف ہے اس لئے قبیح تشریعی پر نظر کرتے ہوئے اس سے بچنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی معصیت سرزد ہو ہی جائے تو رحمت حق سے مایوس نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اس گناہ کے تکوینی منافع حاصل کرنے چاہئیں یعنی آئندہ گناہ نہ کرنے کا عزم کر کے توبہ کر لینی چاہیئے مقصد یہ ہے کہ حدیث میں گناہ کرنے کی ترغیب دینا مقصود نہیں کیونکہ یہ تو بعثت انبیاء کے مقصد ہی کے خلاف ہے بلکہ اپنی حماقت کی وجہ سے گناہ سرزد ہوجانے کی صورت میں جلدی توبہ واستغفار کی طرف توجہ کی ترغیب دینا مقصود ہے اور توبہ کر لینے کی صورت میں حق تعالیٰ کی طرف سے مغفرت و معافی کی امید دلانا مقصود ہے کہ استغفار کے وقت یہ خیال نہ کرو کہ پتہ نہیں حق تعالیٰ معاف بھی فرمائیں گے یا نہیں، اگر صحیح انداز سے توبہ کر لی تو وہ ضرور معاف کریں گے۔

انہوں نے اس مادہ شر کو پیدا ہی جب صفت مغفرت کے مظاہرہ کے لئے کیا ہے تو پھر اس طرف متوجہ ہونے کی صورت میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ معاف نہ کریں۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تاب قبل ان تطلع الشمس من مغربہا تاب اللہ علیہ ، ص ۲

اس حدیث میں قبولِ توبہ کی حد بیان کی گئی ہے لوگوں کی توبہ اس وقت تک قبول ہوتی رہے گی۔ جب تک سورج مغرب سے طلوع نہیں ہوگا، جب قیامت کے قریب سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہو جائے گا تو توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اس کے بعد توبہ قبول نہیں ہوگی۔ تقریباً ہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں بھی وارد ہوا ہے یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفساً ایما نہا لم تکن آمنت من قبل اذ کبت فی ایمانہا خیراً (الاعراف) اس حدیث سے اتنی بات تو واضح ہے کہ طلوع الشمس من مغربہا کے وقت جو لوگ موجود ہوں گے۔ اور اصول و فروع اسلام کے مکلف ہوں گے ان کی توبہ یا کسی کافر کا ایمان اس کے بعد مقبول نہیں ہوگا۔ لیکن جو لوگ اس وقت کے بعد پیدا ہوں گے یا جو لوگ اس وقت نابالغ ہوں بعد میں بالغ ہوئے ہوں ان کی توبہ بھی قبول ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ طلوع الشمس من مغربہا کے بعد قیامت تک توبہ کا دروازہ بند رہے گا۔ اس کے بعد کسی کی بھی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عدم قبولِ توبہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو طلوع الشمس من مغربہا کا مشاہدہ (بحالت تکلیف) کریں گے، لہذا جو لوگ اس کے بعد پیدا ہوں گے یا اس واقعہ کے بعد بالغ ہوں گے ان کی توبہ قبول ہوگی بعض حضرات نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ بعد میں پیدا ہونے والے لوگوں میں سے اگر کسی کو تواتر کے ساتھ اس واقعہ کی خبر پہنچ گئی اور اس کے وقوع کا یقینی علم ہو گیا تو اس وقت سے اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ جن کو یقینی طور پر اس واقعہ کی اطلاع نہیں ملے گی ان کی توبہ قبول ہوتی رہے گی، حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے بیان القرآن میں روح المعانی کا حوالہ دیتے ہوئے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ جب لوگ اس واقعہ کو بھول جائیں گے اور اس کی یہ ہولناکی ذہنوں سے نکل جائے گی تو توبہ دوبارہ قبول ہونی شروع ہو جائے گی لہ (واللہ اعلم)

۱۔ التعلیق الصبح ص ۱۰۶ ج ۳۔
۲۔ بیان القرآن سورة الاعراف تحت قوله تعالیٰ هل ینظرون الا ان یتیم الملائکۃ الخ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغتر عن مؤثره ۲۰۴

عزیز سے مراد ہے وہ وقت جبکہ روح حلق تک پہنچ جائے، یا اس سے مراد ہے وہ وقت جب اپنی توبہ کا یقین ہو جائے موت کے فرشتے نظر آنے لگیں، موت کے قریب انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

① حالت یأس، یعنی وہ وقت جب انسان ظاہری اسباب کے درمیان زندگی سے بالکل ہوجکا ہوتا ہے، لیکن عالم برزخ کے احوال وغیرہ اس پر منکشف نہیں ہوئے ہوتے، اس وقت میں بالاتفاق کافر کا ایمان اور عاصی کی توبہ مقبول ہے۔

② حالت یأس یعنی نزع کی حالت جبکہ دوسرے عالم کے حالات بھی نظر آنے شروع ہو جاتے ہیں، ان میں سے کس موقع پر کس نوعیت کی توبہ قبول ہوتی ہے اس میں اقوال مختلف ہیں لیکن بیان القرآن میں ترجیح اس بات کو دی گئی ہے کہ پہلی حالت میں، عاصی کی توبہ اور کافر کا ایمان دونوں مقبول ہیں اور دوسری حالت میں دونوں غیر مقبول ہیں۔

عن ابی ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى يا عبادي احکم صال الامن هديت الخ ۲۰۵

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے گمراہ ہے جبکہ دوسری حدیث میں ہے کل مولود یولد علی الفطرة اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر انسان استعداد اسلام پر پیدا ہوتا ہے، مظاہر حق میں اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری حدیث میں ”الفطرة“ سے مراد توحید ہے یعنی اگر کسی انسان کو دوسرے مؤثرات سے محفوظ کر کے غلّیٰ بالطبع چھڑ دیا جائے تو وہ توحید ہی کو قبول کرے گا اور زیر بحث حدیث میں جس ضلالت کا تذکرہ ہے اس سے مراد ہے تفصیلی احکام سے جہالت،

ما نقص ذلك من ملكي الا كما لو ان احداكم مر بالبحر لم يطلب فيه كبحطرح اگر کوئی ایک بہت بڑے سمندر میں سوئی ڈبو کر نکال لے تو اس سے سمندر میں جو کچھ آتی ہے وہ بالکل ہی کالعدم ہوتی ہے اسی طرح ہر آدمی دنیا کے لوگ ملکر حق تعالیٰ سے اپنی ساری مزاں مانگیں اور حق تعالیٰ عنایت فرمادیں تو اس حق تعالیٰ کے خزانوں میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوگی۔

عن الجہیر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رجل لم يعمل خيرا قط الخ ۲۰۶ اس شخص نے ساری عمر گناہ کرنے کے باوجود آخر میں غلبہ خشیت میں اپنے بیٹوں کو یہ وصیت کی تھی کہ میری لاش جلا کر راکھ کر دی جائے اور آدھی راکھ سمندر میں ڈال دی جائے اور آدھی جنگل میں اڑا دی جائے حق تعالیٰ نے اس کی اس خشیت کی وجہ سے اسے معاف کر دیا، اس حدیث میں اس کے

۱۰ بیان القرآن سورة النساء تحت قوله تعالى وليت التوبة للذين يعملون السيئات الخ

یہ لفظ بھی آئے ہیں۔ لکن قدر اللہ علیہ لیعذبہ عذاباً لا یعذبہ أحدٌ من العالمین۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس نے یہاں لفظ ”إِن“ استعمال کیلئے یہ لفظ اس وقت لایا جاتا ہے کہ جبکہ شرط کے وقوع میں شک ہو یہاں شرط ہے ”قدر اللہ“ اس کا مطلب یہ ہو کہ اس کو حق تعالیٰ کی قدرت میں بھی اور جس کو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں شک ہو وہ کافر ہوتا ہے تو اس شخص کی قدرت باری میں شک کے باوجود مغفرت کیسے ہو گئی، اس اشکال کا مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

① یہاں ”قدر“ قدرت سے ناخود نہیں بلکہ ”قدر“ سے ناخود ہے جس کا ایک معنی تنگی کرنا بھی آتا ہے جیسے حق تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے اللہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر، مطلب یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ نے میرے ساتھ تنگی والے معاملہ کا ارادہ کیا تو مجھے بہت سخت عذاب ہوگا۔
② ”قدر“ یہاں بمعنی ”قدر“ ہے ای قضا، یعنی حق تعالیٰ نے اگر میرے خلاف فیصلہ کیا تو مجھے سخت عذاب دیا جائے گا۔

③ اس شخص نے یہ بات غلبہ حال میں کہی تھی غلبہ حال کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خاص کیفیت دل پر اتنی چھا جائے کہ دوسری طرف کا دھیان نہ ہے، اس نے یہ بات غلبہ خشیت میں کہی ہے، غلبہ حال میں آدمی معذور ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی خشیت اس پر اتنی چھا گئی تھی کہ اس کو یہ بھی احساس نہ رہا تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں۔

باب جامع الدعاء

عن عثمان بن حنیف قال قال ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **مسئله توسل** اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنے توسل کے ساتھ دعا کرنے کا حکم فرمایا، توسل کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔

① کسی زندہ یا مردہ سے مافوق الاسباب مرادیں مانگی جائیں مطلوب منہ حق تعالیٰ کی بجائے کوئی اور ہو، یہ شرک ہے کسی کے ہاں بھی جائز نہیں۔

② کسی مسلمان سے یہ درخواست کی جائے کہ میرے لئے دعا کر دیں۔ زندوں سے تو دعا کرنا بالاتفاق جائز ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو فرمایا تھا لا تنسنا یا اخئی فی دعائک، موت کے بعد یہ مسئلہ موقوف ہوگا سماع موتی کے مسئلہ پر جو حضرات سماع موتی کے قائل ہیں ان کے ہاں جائز ہوگا اور جو عدم سماع کے قائل ہیں ان کے ہاں فعل بعث ہوگا لیکن سلفین دعا کی درخواست کا معمول نہیں رہا اس لئے نہ کرنا ہی اہل ہے لیکن انبیاء کرام

اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کا سماع بھی متفق علیہ مسئلہ ہے اور عند القبر ان سے طلب شفاعت بھی بالاتفاق جائز ہے۔ کسی مخلوق کے وسیلہ سے حق تعالیٰ سے دعا کرنا اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنے نیک اعمال کا واسطہ دیکر دعا کی جائے یہ بھی باتفاق اُمت جائز ہے اس کی دلیل صحیحین کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں تین آدمیوں کے غاریں بند ہو جانے کا واقعہ آتا ہے، ان میں سے ہر ایک نے اپنے خاص عمل صالح کے وسیلہ سے دُعا کی تو وہ غار کھل گیا تھا، آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ دُعا بغیر تکبیر کے نقل فرمائی ہے۔ یہ اسکے جواز کی دلیل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مقبول شخصیت کے وسیلہ سے دُعا کی جائے جمہور علماء اُمت کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، حافظ ابن تیمیہ نے اس کے جواز کا انکار کیا ہے، ان کی اس رائے کے متعلق علامہ شامی نقل فرماتے ہیں۔ قال السبکی یحییٰ التوسل بالنبی الی ربہ ولم ینکرہ أحد من السلف ولا الخلف إلا ابن تیمیہ فابتدع ما لم یقبلہ علم قبلہ لیسے ایک شافعی عالم کی بات ایک حنفی فقیہ بغیر تردید کے نقل فرما رہے ہیں۔

جمہور جس توسل بالاعیان کے قائل ہیں اس کا مطلب سمجھ لینا بھی ضروری ہے، حضرت حکیم الامت تھاکوٹی نے اس کا مطلب اس طرح سے بیان کیا ہے۔ حاصل توسل فی الدعاء کا یہ ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ آپ کا مورد رحمت ہے اور مورد رحمت سے محبت اور اعتقاد رکھنا بھی موجب جلب رحمت ہے اور ہم اس سے محبت اور اعتقاد رکھتے ہیں پس ہم پر بھی رحم فرما "علامہ سبکی نے بھی تقریباً یہی مطلب بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔ وفي العادة من كان له عند الشخص قدراً بحيث انه اذا شفع عنده قبل شفاعة فاذا انتسب إليه شخص في غيبته و توسل بذلك وشفع به و ان لم يكن حاضراً ولا شافعاً إلخ۔ مقصد ان کے کہنے کا یہ ہے کہ جب کسی شخصیت کا کسی کے ہاں کوئی مقام ہوتا ہے اور وہ اس شخصیت کی سفارش قبول کر لیتا ہو تو اگر کوئی شخص ویسے ہی اس کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ میں فلاں شخصیت سے تعلق رکھنے والا ہوں تو بھی وہ اس کے ساتھ اچھا معاملہ کرے گا، ایسے ہی توسل بالنبی وغیرہ میں بھی دُعا کرنے والے کو حق تعالیٰ کی مقبول شخصیت کے ساتھ جو تعلق اور محبت ہوتی ہے اس کے وسیلہ سے دُعا کرتے ہیں، تو توسل بالاعیان کا مال بھی توسل بالاعمال ہی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی توسل بایں معنی کو جائز سمجھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔ انا التوسل بالإیمان بہ و محبۃ و طاعة و الصلاة والسلام علیہ و بدعائہ و شفاعتہ و نحو ذلک ما هو من افعال العباد المأمورین بہا فی حقہ فهو مشروع بالاتفاق المسلمین۔

۱۔ رد المحتار ص ۲۸۱ ج ۵ ۲۔ نشر الطیب ص ۲۶۹ ۳۔ شفاء السقام ص ۱۶۳، ۱۶۴

۴۔ الفتاویٰ الکبریٰ ص ۳۵۱ ج ۱ ص ۳۴۹ پر بھی اسی کے قریب قریب مضمون مذکور ہے۔

اس عبارت کے مطابق حافظ ابن تیمیہ اور جمہور علمائے اُمت میں اختلاف لفظی سا رہ جاتا ہے مال دونوں کا ایک ہے۔ لیکن ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے کہیں تو سل سے مطلقاً بھی روکا ہو یا اس لفظ کے استعمال سے روکا ہو سداً للذکر بعض حضرات نے تو سل کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن یہ رائے صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ کسی بھی مقبول شخصیت کے تو سل سے دعاء کرنا جائز ہے، غالباً یہی بات بتانے کیلئے حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت عباسؓ کے تو سل سے بارش کی دعاء کی تھی۔

چند دلائل | مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تو سل بالاعیان کے جواز پر چند ایک دلائل پیش کر دیئے جائیں۔
 ① حضرت عثمان بن حنیفؓ کی زیر بحث حدیث، اس میں ہے کہ ایک نابینا آدمی آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دعا کی درخواست کی، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر چاہو تو تمہاری بینائی لوٹنے کی دعا کروں اور اگر چاہو تو اسی حالت پر صبر کر لو یہ تمہارے زیادہ بہتر ہوگا اس کہا آپ دعا ہی کر دیجئے آنحضرت ﷺ نے اس کو حکم دیا کہ وضو کر کے یہ دعا کرو۔ اللہم اِنی اَسْأَلُکَ وَ اَتُوجِبُهَ اِلَیْکَ یٰنِیکَ مُحَمَّدَ بنِی الرَّحْمَۃِ اِنِی اَتُوجِبُهَ بَکَ اِلِی رَبِّی لِیَقْضِیَ لِی فِی حَاجَتِی هَذِهِ اللّٰهُمَّ فَشْفَعْهُ فِیْ۔ بعض روایتوں میں وضو کے بعد دو رکعتیں پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔

صاحب مشکوٰۃ نے یہ حدیث ترمذی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور امام ترمذی سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے، امام ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ نسائی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ حاکم نے اس کی تخریج بخیر کے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس حدیث کی تخریج کی ہے انہوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔

اس حدیث سے ۱۱ باتیں معلوم نہیں ایک یہ کہ اپنی کسی حاجت کے لئے کسی مقبول شخصیت سے دعاء کی درخواست کرنا جائز ہے، اس آدمی نے آنحضرت ﷺ سے دعا کی درخواست کی تھی آپ نے اس پر تکمیر نہیں فرمائی، دوسرے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ کسی مقبول شخصیت کے تو سل سے دعا کرنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اسے اپنے تو سل سے دعا کرنے کا حکم فرمایا تھا۔

۱۔ مشکوٰۃ ص ۱۲۲ باب الاستسقاء ۲۔ سنن ابن ماجہ ص ۱۲۱ کذا فی الترغیب والترہیب ص ۶۶ ج ۲ طبع

المکتبۃ التجاریہ الکبریٰ مصر (۱۳۴۹ھ)

۳۔ مستدرک حاکم ص ۳۱۳ ج ۱۔ ۴۔ التعلیق الصبیح ص ۴۴ ج ۳۔

۵۔ ایضاً ص ۱۶۵ ج ۳۔

بعض لوگ توسل بالاموات اور توسل بالاحیاء میں فرق کرنے لگ جاتے ہیں، اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کیونکہ توسل کا اصل مدار متوسل پر شخصیت کی مقبولیت عند اللہ اور دعا کرنے والے کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ امر قبل از موت اور بعد از موت دونوں صورتوں میں موجود ہیں، اس لئے اس حدیث سے جہاں قبل از موت توسل کا جواز ثابت ہو رہا ہے اسی طرح متوسل بہ کی موت کے بعد بھی جائز ہونا چاہیئے۔ اس بات کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ معجم طبرانی وغیرہ کی روایت میں یہ بھی حضرت عثمان بن حنیفؓ نے حضرت عثمان بن عفانؓ کے زمانہ میں ایک آدمی کو سکھائی تھی۔ جو حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا لیکن آپ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے اس نے عثمان بن حنیفؓ کے بتلانے کے مطابق اسی طرح دعا کی تو حضرت عثمانؓ نے اس کی طرف بہت زیادہ توجہ کی۔ طبرانی نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے۔ حدیث کی روایت کرنے والے صحابی نے خود بھی یہ بات واضح فرمادی کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد بھی آپ کے توسل سے یہ دعا کرنا جائز ہے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت ﷺ کے مقصود سے یہ صحابی زیادہ واقف ہوں گے نسبت بعد کے لوگوں کے۔

② پہلے بتایا جا چکا ہے کہ توسل بالاعیان کا مال بھی توسل بالأعمال ہی ہے لہذا جن دلائل سے توسل بالأعمال کے جواز پر استدلال کیا جائے گا۔ انہی سے توسل بالاعلام کے جواز پر بھی استدلال ہو سکتا ہے، ان دلائل میں سے اہم حدیث الغار ہے جس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں بھی ہماری دلیل ہے۔

③ مشکوٰۃ ص ۴۴۶ پر باب الفقراء میں بحوالہ بخاری ایک حدیث آرہی ہے۔ اس میں یہ لفظ بھی ہیں ہل تنصرون وترزقون إلا بضعا نکم حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی رحمت کمزور اور شکستہ دل لوگوں کی طرف زیادہ متوجہ ہوتی ہے وہ حق تعالیٰ کی خصوصی رحمت کے مورد ہوتے ہیں اور تمہارا چونکہ ان کے ساتھ بعض اوقات تعلق ہوتا ہے اس تعلق کی وجہ سے تم بھی مورد رحمت بن جاتے ہو اور تمہاری بھی مدد کر دی جاتی ہے اور رزق ملے دیا جاتا ہے۔ توسل کے اندر بھی یہی دعا کی جاتی ہے کہ آپ کا فلاں بندہ آپ کی رحمت کا مورد ہے میرا بھی اس کے ساتھ تعلق ہے اس لئے مجھ پر بھی رحم فرمادیجئے۔

④ مشکوٰۃ ص ۴۵۲ پر حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے بحوالہ ترمذی حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں دو بھائی تھے ایک تو اکثر بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا اور دوسرا کھیتی باڑی وغیرہ کرتا، اس کھیتی باڑی کرنے والے بھائی نے آنحضرت ﷺ کی خدمت

میں دوسرے بھائی کی شکایت کی وہ ہمارے ساتھ کام کاج نہیں کرانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لعلک تترزق بہ" شاید تھیں بھی اس کی برکت سے رزق مل رہا ہو، یعنی اصل رزق کا مستحق حق تعالیٰ کے ہاں وہ ہو لیکن تمہارے ان کے ساتھ تلبس و تعلق کی وجہ سے تمہیں بھی رزق مل رہا ہو۔ اگر کوئی شخص یہی دُعا حق تعالیٰ سے کر لے کہ آپ کے فلاں مرحوم بندے کے ساتھ تلبس و تعلق کی وجہ سے مجھ پر بھی رحم کر دیجئے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیئے۔

تنبیہ

فقہ منفی کی بعض کتب میں یہ لکھا ہے کہ "بحق رسولک" وغیرہ کہہ کر دُعا کرنا مکروہ ہے۔ اس سے بعض اوقات مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اخاف تو سل کے قائل نہیں، اس کے متعلق یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ان عبارات کا یہ مطلب نہیں کہ تو سل مطلقاً ناجائز ہے بلکہ یہاں صرف لفظ "حق" کے استعمال سے رد کا گیلیا ہے اس کی بھی ایک خاص وجہ ہے، معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ بندہ نیکی کرے تو حق تعالیٰ پر اس کا بدلہ دینا واجب ہوتا ہے اور یہ حق تعالیٰ کے ذمہ بندے کا حق (حقیقی) ہوتا ہے جس کی تفصیل کتاب الایمان میں گذر چکی ہے۔ حق رسول کہنے سے چونکہ غلط معنی کا ایہام ہوتا ہے اس لئے فقہاء نے اس کو مکروہ قرار دیا چنانچہ اسی عبارت کے ساتھ بیت سے حضرات نے یہ علت بھی لکھی ہے لَافُہ لَاحِقُ لِلْخَلْقِ عَلٰی الْخَالِقِ ایسے انداز سے تو سل جس غلط معنی کا ایہام نہ ہوتا ہو اس کے جواز کے فقہاء اخاف بھی قائل ہیں۔ علامہ شافعی فرماتے ہیں۔ وقد عد من آداب الدعاء التوسل علی ما فی الحصن وجاء فی مرویة اللہم انی اسألك بحق السائلین علیک الخ ماثور دعاؤں میں "بحق السائلین" کے لفظ آسے ہیں تو اخاف اس سے مطلقاً کیسے منع کر سکتے ہیں۔

علامہ آلوسی ررح المعانی میں توسل کی مختلف صورتوں پر گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں ان التوسل بحجاء غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا بأس بہ ایضاً ان کان التوسل بحجاء مما علم أن لہ جاہاً عند اللہ کالمقطع بصلاحہ وولایتہ الخ اسی طرح فرماتے ہیں۔ وبعد ہذا کہہ انا لا أری بأساً فی التوسل إلی اللہ بحجاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند اللہ تعالیٰ حیاد میناً ویراد من الحجاء معنی یرجع إلی صفة من صفاتہ تعالیٰ مثل أن یراد بہ المحبة التامة المستدعية عدم ردہ وقبولہ شفاعتہ الخ۔

لہ مثلاً در مختار مع رد المختار ص ۲۸۱ ج ۵ دفت ادبی عالمگیریہ ص ۳۱۸ ج ۵۔

لہ رد المختار ص ۲۸۱ ج ۵ نقلاً عن شرح النقایہ للملا علی القاری۔

لہ روح المعانی ص ۱۲۸ ج ۶ لہ ایضاً۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق علماء دیوبند کی اجماعی مسکنی دستاویز الہدٰی علی الخندق کا حوالہ پیش کر دیا جائے، اس کتاب کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے۔ علماء حرمین شریفین کی طرف سے ارسال کردہ سوالوں میں سے ایک سوال توسل کے متعلق بھی تھا، وہ سوال اور اس کا علماء دیوبند کی طرف سے جواب حسب ذیل ہے۔

السؤال الثالث والرابع

تیسرا اور چوتھا سوال

کیا وفات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا توسل
لیسناد دعاؤں میں جائز ہے یا نہیں؟

تمہارے نزدیک سلف صالحین یعنی انبیاء صدیقین
اور شہداء و اولیاء اللہ کا توسل بھی جائز
ہے یا ناجائز؟

۳. هل للرجل ان يتوسل في دعواته
بالنبي صلي الله عليه وسلم بعد الوفاة
ام لا؟

۴. يجوز التوسل عندكم بالسلف
الصالحين من الانبياء والصدّيقين
والشهداء و اولياء رب العالمين ام لا؟

الجواب

جواب

ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک
دعاؤں میں انبیاء و صلحاء و اولیاء و شہداء
و صدیقین کا توسل جائز ہے۔ اُن کی حیات میں
یا بعد وفات، بایں طور کہ کہیے یا اللہ میں بوسیلمہ
فلاں بزرگ کے سچے سے دُعا کی قبولیت اور
عاجت براری چاہتا ہوں اسی جیسے اور کلمات
کہیے چنانچہ اس کی تصریح فرمائی ہے ہمارے
شیخ مولانا شاہ محمد اسحاق دہلوی ثم المکی نے پھر
مولانا رشید احمد گنگوہی نے بھی اپنے فتاویٰ
میں اس کو بیان فرمایا ہے۔ جو چھاپا ہوا آج کل
لوگوں کے ہاتھوں میں موجود ہے، اور یہ مسئلہ

عندنا وعند مشائخنا يجوز التوسل في
الدعوات بالانبياء والصالحين من
الاولياء والشهداء والصدّيقين في
حيوتهم وبعد وفاتهم بان يقول في
دعائه اللهم اني اتوسل اليك بفلان
ان تجيب دعوتي واقضى حاجتي الى
غير ذلك كما صرح به شيخنا ومولانا
الشاہ محمد اسحق الدہلوی ثم
المہاجر المکی ثم بینہ فی فتاویٰ شیخنا
ومولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ
اللہ علیہما فی هذا الزمان شائعة

اس کی پہلی جلد کے صفحہ ۹۳ پر مذکور ہے۔
جس کا جی چاہے دیکھ لے۔

مستفیضة بایدی الناس وھذہ
المسئلة مذکورة علی صفحہ ۹۳ من
الجلد الاقل منھا فلیراجع الیہما من
شار۔

کتاب المناسک

مناسک جمع ہے منسک کی بفتح امین و کسر با، مصدر میسی ہے۔ اس کا معنی ہے عبادت کرنا، قربانی کرنا، یہ لفظ ظرفِ زمان یا ظرفِ مکان بھی ہو سکتا ہے یعنی عبادت کرنے کی جگہ یا وقت، قربانی کرنے کی جگہ یا وقت، یہاں مناسک۔ سے مراد ہیں افعال حج۔

حج کا لغوی و اصطلاحی معنی | حج عام کے فتح یا کسرو کے ساتھ حج کا لغوی معنی بعض نے بیان کیا ہے "القصد" بعض نے کہا اس کا معنی ہے "القصد الی المعظم" بعض نے اس کا لغوی معنی بیان کیا ہے "القصد الی مریۃ المعظم" حج کی اصطلاحی تعریف مختلف طرح سے کی گئی ہے۔ درختاریں تعریف اس طرح سے کی گئی ہے۔ زیارت مکان مخصوص فی زمن مخصوص بفعل مخصوص۔ حج شرعی کی لغوی معنی کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں بھی بیت اللہ وغیرہ کا قصد کیا جاتا ہے اور ہر سال لوگ ان مقامات پر قصد سے کی زیارت کے قصد سے جاتے ہیں۔

حج واجب علی الفور ہے یا علی التراخی | حج ارکانِ اسلام میں سے ایک اہم رکن ہے، اس کی فرضیت کتاب اللہ، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اس کی فرضیت کا منکر کافر ہے۔ حج کی فرضیت پر سب متفق ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ حج واجب علی الفور ہے یا علی التراخی، امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک حج واجب علی التراخی ہے۔ امام مالک، امام ابو یوسف اور امام احمد کے نزدیک واجب علی الفور ہے، امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اصح روایت یہ ہے کہ حج واجب علی الفور ہے۔

حج کے واجب علی الفور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس سال وجوب حج کی شرط پائی گئی ہیں اسی سال حج کرنا واجب ہے تاخیر سے گناہ کار ہوگا۔ واجب علی التراخی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسی سال حج کرنا ضروری نہیں پوری عمر میں جب بھی کر لے جائز ہے۔ تاخیر کی وجہ سے گناہ کار نہیں ہوگا۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ

مندرجہ ذیل دو نقطوں پر دونوں فریق متفق ہیں۔

① اگر شرائط وجوب کے پائے جانے کے بعد حج کو مؤخر کرنا رہا یہاں تک کہ موت آگئی، اپنی زندگی میں حج نہ کیا تو فریقین کے نزدیک گناہ گار ہوگا۔

② اگر کوئی شخص شرائط وجوب پائے جانے کے بعد حج کو مؤخر کر کے اداء کرے تو جب بھی اداء کرے گا وہ حج اولہ ہی ہوگا قضاء نہیں ہوگا۔ حج کا وقت پوری عمر ہے جب بھی کرے ہوگا اداء ہی۔ اختلاف صرف شرائط وجوب پائے جانے کے بعد تاخیر میں ہوا شیخین کے نزدیک تاخیر سے گناہ گار ہوگا امام محمد کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے گناہ گار نہیں ہوگا۔

حج کس سال فرض ہوا حج کب فرض ہوا اس میں اقوال بہت مختلف ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ حج ہجرت سے پہلے ہی فرض ہو گیا تھا لیکن یہ قول شاذ ہے، جہود کی رائے یہ ہے کہ حج مدنی زندگی میں فرض ہوا ہے، پھر مدنی زندگی کے کونے سال میں فرض ہوا ہے اس میں بھی مؤرخین کے اقوال مختلف ہیں۔ اس میں شیعہ سے لے کر سنہ تک اقوال ملتے ہیں۔ لیکن زیادہ قابل اعتماد قول دو معلوم ہوتے ہیں ایک سنہ والا دوسرا سنہ والا۔

ان دونوں قولوں کے مطابق سنہ میں حج فرض ہو چکا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال حج نہیں کیا بلکہ حضرت ابو بکرؓ کو امیر الحجاج بنا کر بھیجا ہے، خود سنہ میں حج فرمایا ہے، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر سنہ میں حج فرض ہو چکا تھا تو آپ نے اس سال خود حج کیوں نہیں فرمایا۔ اس اشکال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

① بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال خود حج اس لئے نہیں فرمایا کہ اس سال حج کی تاریخیں اپنے صحیح محل پر نہیں تھیں، مشرکین کی طرف سے نسی کی وجہ سے تاریخیں آگے پیچھے ہو گئی تھیں، مشرکین عرب اشہر حرم میں قتل کو ناجائز سمجھتے تھے لیکن اس میں ایک گڑبڑ کیا کرتے تھے وہ یہ کہ اگر کبھی جنگ کے دوران کوئی شہر حرام شروع ہونے والا ہوتا اور خیال ہوتا ابھی جنگ جاری رکھنے کا تو اعلان کر دیتے کہ اس سال یہ ہینہ مؤخر کر دیا گیا، مثلاً لڑائی کے دوران رجب شروع ہونے لگتا تو جنگ جاری رکھنے کے لئے اعلان کر دیتے کہ اس سال رجب مؤخر ہو گیا۔ اب یہ شعبان کے بعد ہوگا، بعض شعبان کے ختم پر یہ اعلان کر دیتے کہ اب رجب مزید مؤخر ہو گیا۔ اب یہ رمضان کے بعد ہوگا، بعض اوقات اس طرح کرتے کرتے پورا سال ختم ہو جاتا اور رجب ابھی نہ آیا ہوتا تو اعلان کر دیتے کہ اب سال بارہ کی بجائے مثلاً تیرہ ہینوں کا ہوگا۔ اس تاخیر اور زیادت کو نسی کہا جاتا ہے۔ اس

کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں انہوں نے بہت گڑبڑ کر رکھی تھی، بعض اوقات اصل میں کوئی اور مہینہ ہوتا اور لوگ اور سمجھ رہے ہوتے، سلسلہ میں بھی نسی کی وجہ سے حج کی تاریخیں اپنی جگہ پر نہیں تھیں اس لئے آپ خود حج کے لئے تشریف نہیں لے گئے اگلے سال ذوالحجہ کا مہینہ اپنے صحیح محل پر آگیا تھا اس لئے سلسلہ میں آپ خود حج کے لئے تشریف لے گئے ہیں لیکن یہ وجہ مناسب معلوم نہیں ہوتی، اس لئے کہ اگر یہ بات ہوتی تو نبی کریم ﷺ حضرت ابوبکر صدیقؓ وغیرہ کو بھی اس سال حج کے لئے نہ بھیجتے۔

② بہتر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ سلسلہ سے پہلے مکہ توفیق ہو چکا تھا لیکن مشرکین کو ابھی تک حج سے روکا نہیں گیا تھا اس لئے انہوں نے اس سال حج کے لئے آنا تھا اور مشرکانہ رسوم بھی کرنی تھیں، اس موقع پر سختی سے ان مشرکانہ رسوم سے روکنا مناسب نہیں تھا اس لئے کہ ابھی ان کو صریح ممانعت نہیں کی گئی تھی۔ لیکن اگر نبی کریم ﷺ خود تشریف لے جاتے اور ان کو دیکھ کر نہ روکتے تو یہ شان نبوت کے منافی ہوتا اس لئے اس سال خود تشریف نہیں لے گئے بلکہ حضرت ابوبکرؓ کو امیر بنا کر بھیج دیا، اور یہ اعلانات بھی کر دئے کہ آئندہ مشرکین حج کے لئے نہ آئیں، کوئی شخص ننگا طواف نہ کرے اگلے سال جب مشرکین کے آنے کا امکان نہ رہا اور اصلاحات کی جا چکیں۔ تو خود بھی حج کے لئے تشریف لے گئے، سلسلہ ولے حج میں امیرؓ کو حضرت ابوبکرؓ ہی تھے لیکن اعلان برات کے لئے بعد میں حضرت علیؓ کو بھیجا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی معاہدہ وغیرہ ختم کرنا ہوتا تو قبیلہ کا امیرؓ خود اس کا اعلان کرتا یا اس کا کوئی قریبی رشتہ دار آنحضرت ﷺ نے خود تو یہ اعلان نہیں فرمایا اور صحابہ میں سے رشتہ کے اعتبار سے آپ کے زیادہ قریب حضرت علیؓ تھے اس لئے اعلان برات کے لئے ان کو بھیجا۔ امیرؓ بہر صورت ابوبکرؓ ہی رہے۔

وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ وَلَا تَسَافِرُنَ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَها زَوْجُ الْهِمْلَةِ ۲۱

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک عورت پر سفر حج واجب ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ اس کا خاوند یا کوئی محرم ہو، اگر خاوند یا کوئی محرم اس کے ساتھ جانے کے لئے تیار نہ ہو تو اس پر حج واجب نہیں، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عورت پر حج کے واجب کے لئے محرم کا ساتھ ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا اگر قافلہ کے ساتھ عورت کا زوج یا محرم نہ ہو اور دوسری قابل اعتماد عورتیں موجود ہوں تو امام شافعی کے نزدیک اس پر حج واجب ہے۔ زیر بحث حدیث ضعیفہ و مخالفہ کی دلیل ہے اس میں ہے آنحضرت ﷺ نے بغیر محرم کے

عورت کے سفر کرنے سے نہی فرمائی اس پر ایک صحابیؓ نے عرض کیا کہ فلاں غزوہ میں جانے کے لئے میرا نام لکھ لیا گیا اور میری بیوی حج کے لئے گئی ہوئی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا اذھب فاجمع مع امرأتک اس سے معلوم ہوا کہ عورت بغیر زوج یا محرم کے اکیلی سفر پر نہیں جاسکتی خواہ وہ سفر حج ہی کیوں نہ ہو۔ لہذا اگر کسی عورت کے ساتھ اس کا فاند یا کوئی محرم جانے کے لئے تیار نہیں ہے تو اس کے لئے سفر حج سے ایک عذر شرعی مانع ہوا لہذا اس کے حق میں استطاعت سبیل متحقق نہ ہوئی۔

کتنی مسافت کا سفر عورت اکیلی نہیں کر سکتی اس میں زیر بحث حدیث مطلق ہے۔ مدت کی کوئی تحدید نہیں آگے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث آرہی ہے اس میں ایک دن ایک رات کی مسافت کا ذکر ہے یعنی اتنی مسافت کا سفر کرنا ہو تو عورت اکیلی نہیں کر سکتی اس سے کم کر سکتی ہے۔ بعض روایات میں دو دن دو رات کی مسافت آرہی ہے، بہت سی روایات میں تین دن کی مسافت آرہی ہے، بظاہر تعارض ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اصل مدار تو وہی روایات ہیں جن میں تین دن کی مسافت کا ذکر ہے یعنی مسافت قصر یا اس سے زیادہ سفر ہو تو عورت اکیلی نہیں جاسکتی ہے۔ اصل حکم یہی ہے۔ لیکن اگر فتنہ کا غدشہ ہو تو دو دن کی مسافت سے بھی روکا جاسکتا ہے اور اگر اور بھی زیادہ فتنہ کا غدشہ ہو تو ایک دن کی مسافت کے برابر بھی اکیلے سفر کرنے سے روکا جاسکتا ہے۔

عن ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذالْحليفة ولأهل الشام المحجفة الخ ۲۱۔

مواقیت اور ان کا حکم

اس حدیث میں مواقیت کا بیان کیا گیا ہے، مواقیت جمع ہے میقات کی، میقات کا اصل معنی ہے وقت محدود، مجازاً اس کا اطلاق مکان محدود پر بھی کر دیا جاتا ہے، یہاں مراد ہے وہ جگہ جہاں سے حاجی یا معتمر کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے۔ ان سے گذر کر اگر مکہ جانے کا ارادہ ہو تو حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر یہاں سے گذرنا درست نہیں۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے میقات کے پاس سے یا اس کی محاذات سے گذر رہا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے یہاں سے گذرنا جائز نہیں، اگر حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے

۱۔ اس سلسلہ میں روایت بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایات راجح ہیں جن میں ”ثلث لیال“ وغیرہ کے لفظ ہیں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت وغیرہ کی وہ روایات جو اس کے موافق ہیں تفصیلی کلام دیکھئے اعلاء السنن ص

مکہ جا رہا ہو تو آیا اس کے لئے احرام باندھے بغیر یہاں سے گذرنا جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کسی بھی غرض کے لئے مکہ جا رہا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے میقات یا اس کی محاذات سے گذرنا ناجائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے گذرنا جائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کی ہے ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوزوا المواقیت الا باحرام لہ اس میں بغیر احرام کے مجاوزت موقیت سے مطلقاً نہیں کی گئی ہے۔ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں موقیت کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے ”لن کان یرید الحج والعمرة“ اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ اگر حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو تو اس کے لئے بلا احرام گذرنا ممنوع نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیدی یا تہنزی نہیں واقعی ہے کیونکہ جو بھی یہاں سے احرام باندھ کر گذرے گا۔ وہ حج یا عمرہ کی نیت تو ضرور کرے گا، مکہ کی تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو حج یا عمرہ کا ارادہ کرنا پڑے گا۔ آگے ”باب حرم مکہ“ میں حدیث آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ والے سال مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے۔ اس سے بھی شواہد نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اس سال خصوصی طور پر اس کی اجازت دے دی گئی تھی جس طرح اور بھی بہت سے امور مجرمہ کی اس سال تھوڑی دیر کے لئے اجازت دیدی گئی تھی چنانچہ باب حرم مکہ میں ہی ایک متفق علیہ روایت میں ہے۔ وانه لم یحل القتال فیہ لأحد قبلہ ولم یحل لی إلا ساعة من نهار۔

عن انس قال اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أربع عمر کلھن فی ذی القعدة إلا التي كانت مع حجتہ الہ ۲۲۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدنی زندگی میں ایک عمرہ توجہ الوداع کے موقع پر کیا ہے یہ آپ کا آخری عمرہ تھا، اس سے پہلے آپ نے مدنی زندگی میں کتنے عمرے کئے ہیں زیر بحث روایت میں تین عمروں کا ذکر ہے حج والا ملا کر چار ہو گئے، حج سے پہلے کے تین عمرے یہ ہیں

① ذی قعدہ سلمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے ساتھ عمرہ کے ارادہ سے تشریف لے گئے، لیکن مدینہ سے آگے نہیں گئے وہیں مشرکین سے معاہدہ ہوا کہ اس سال واپس چلے جاؤ آئندہ سال ذی قعدہ میں دوبارہ آنا، اس سال آپ نے عمرہ کا احرام تو باندھا ہے لیکن بالفعل عمرہ نہیں فرمایا، چونکہ آپ نے احرام بھی باندھا ہے اور نیت کی وجہ سے عمرہ کا ثواب بھی مل گیا ہے اس لئے یہاں راوی نے اس کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عمرہ شمار کیا ہے۔

② آئندہ سال ذوالقعدہ ۸۸۵ھ میں آپ صعب معاہدہ عمرہ کے لئے تشریف لائے اور عمرہ کیا اس کو عمرۃ القضاء کہا جاتا ہے۔

③ رمضان ۸۸۵ھ میں مکہ فتح ہوا اس سال شوال میں غزوہ حنین ہوا۔ غزوہ حنین کے غنائم کو جبرائیل مقام پر جمع کیا گیا تھا وہاں مال غنیمت تقسیم کرنے کے بعد ذوالقعدہ میں آپ نے وہیں سے احرام باندھ کر عمرہ کیا ہے، اس کے بعد آپ کا چوتھا اور آخری عمرہ وہ ہے جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کیا ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے حجۃ الوداع سے پہلے تین عمرے کئے تھے لیکن اس کے بعد حضرت براء بن عازب کی روایت میں آ رہا ہے کہ اس سے پہلے آپ نے دو عمرے کئے تھے۔ بظاہر تعارض ہوا، اس کا حل یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے زیر بحث روایت میں حدیث والے عمرہ کو بھی شمار کیا ہے کیونکہ آپؐ نے اس کا احرام باندھا تھا اور اگلی روایت میں حضرت براءؓ نے اس کو شمار نہیں کیا کیونکہ اس سال آپ نے بالفعل عمرہ نہیں فرمایا تھا۔

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صرورة في الإسلام ۲۱۔
صرورة کے دو مطلب زیادہ مشہور ہیں۔

① صرورة کا معنی ہے بتل اور ترک نکاح، حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ اسلام میں رہبانیت اور ترک نکاح کی اجازت نہیں، یہ حدیث ہم معنی ہوگی حدیث لا رہبانیت فی الاسلام کے۔ باقی یہ بحث کہ کن حالات میں ترک نکاح جائز ہے کن حالات میں نہیں یہ بحث کتاب النکاح میں آئے گی۔ انشاء اللہ۔

② صرورة اس آدمی کو بھی کہتے ہیں جس نے اپنی زندگی میں کوئی حج نہ کیا ہو۔ صرورة میں تاء تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کیلئے ہے یہ لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ آدمی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ استطاعت کے باوجود اس نے زندگی میں ایک حج بھی نہ کیا ہو۔

وعن ابن عباس قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً يقول لبيك عن شبرمة
حدیث کا ماحصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کو نہ ایک شخص کو شبرمہ نامی آدمی کی طرف سے تلبیہ پڑھتے

ہوئے سنا، آپ نے پوچھا شبرمہ کون ہے؟ جس کی طرف سے تم حج کر رہے ہو۔ اس نے جواب دیا میرا بھائی ہے یا یوں کہا کہ میرا رشتہ دار ہے۔ آپ نے پوچھا کیا تم نے اپنا حج اسلام کر لیا ہے۔ اس نے کہا نہیں، آپ نے فرمایا ”حج عن نفسك شبرمة“ اس میں اختلاف ہوا ہے صرورة آدمی یعنی وہ آدمی جس نے اپنا حج ادا نہ کیا ہو وہ حج بدل کر مکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی، امام احمد کے نزدیک ایسا شخص دوسرے کی طرف

سے حج نہیں کر سکتا اگر حج بدل کا احرام باندھے گا بھی تو وہ اس کا اپنا ہی احرام شمار ہوگا۔ امام مالک اور حنفیہ کے نزدیک ایسا شخص دوسرے کی طرف سے حج کر سکتا ہے، اگر حج بدل کا احرام باندھے گا تو وہ اسی کی طرف سے ہوگا جس کی طرف سے اس حج کی نیت کی ہے۔ البتہ ایسے شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ پہلے اپنا حجۃ الاسلام ادا کر کے پھر دوسرے کی طرف سے حج کرے۔ طہ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی آدمی پر اپنا حج واجب ہو چکا ہو۔

پھر اپنا حج چھوڑ کر دوسرے کی طرف سے کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر اپنے ادا پر حج فرض نہ ہوا ہو تو ایسی حالت میں دوسرے کی طرف سے حج کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے دلائل وہ بہت سی احادیث ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے حج عن الغیر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے اس کی اجازت دی یا حکم دیا اور سائل سے یہ سوال نہیں کیا کہ تم نے اپنا حج بھی کیا ہے یا نہیں؟ اگر حج عن الغیر کی صحت کے لئے پہلے اپنا حج کرنا شرط ہو تا تو آپ سائلین سے ضرور یہ سوال کرتے۔

شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

① اس حدیث کی سندیں رفعا و وقفا مضطرب ہے، بعض اس کو موقوفاً نقل کر رہے ہیں بعض مرفوعاً۔ دونوں میں تطبیق بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ بات مستبعد ہے کہ ایک آدمی کو نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس طرح تبلیہ پڑھتے ہوئے سنا ہو اور اس سے یہ سوال وجواب ہوئے ہوں اور پھر اسی نام کے آدمی کے بھائی کے ساتھ یہ واقعہ ابن عباسؓ کو بھی پیش آیا ہو۔

② حدیث میں حج عن نفسک الخ کا امر وجوب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے۔ یعنی بہتر یہ ہے کہ پہلے اپنی طرف سے حج کر دو پھر دوسرے کی طرف سے استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔

③ ہو سکتا ہے کہ شبرمہ کے بھائی پر خود حج فرض ہو اس لئے نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس کو پہلے اپنا حج کرنے کا حکم دیا ہو، اب یہ امر ہمارے نزدیک بھی اپنے معنی پر ہی رہے گا، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک بھی اپنا حج فرض ہو تو پہلے اپنا حج کرنا واجب ہے۔ اپنا حج کئے بغیر دوسرے کی طرف سے کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن اگر دوسرے کی طرف سے کر لے گا تو حج بدل ہی سمجھا جائے گا۔ حدیث سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ اپنا فرض حج ادا کر کے بغیر دوسرے کی طرف سے نہیں کرنا چاہیے باقی یہ بات کہ اگر وہ دوسرے کی طرف سے کر لے تو وہ حج بدل ہو گا یا نہیں۔ زیر بحث روایت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔

۱۔ التعلیق الصبیح ص ۱۸۰ ج ۳۔ ۲۔ اعلاء السنن ص ۴۶۱ ج ۱۰۔

۳۔ دیکھئے بذل الجہود ص ۱۱۲، ۱۱۳ ج ۳ و اعلاء السنن ۴۵۸، ۴۵۹ ج ۱۰۔

باب الاطعام والتلبیہ

دل میں حج یا عمرہ یا دونوں کی نیت کر کے تلبیہ پڑھ لینا احرام کہلاتا ہے اس کے بعد احرام کی تمام پابندیاں شروع ہو جاتی ہیں۔ احرام حج یا عمرہ کے لئے ایسے ہی ہے جیسے تحریمہ نماز کے لئے اور مطلق یا تقصیر بمنزلہ اسلام کے ہے۔ منفیہ کے ہاں احرام کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ احرام سے پہلے اپنی حجامت وغیرہ کرا لے، بال ناخن وغیرہ ٹھیک کر لے، غسل بکھر کے خوشبو لگائے، سہلے ہوئے کپڑے اتار کر چادریں پہن لے، پھر اگر مکروہ وقت نہ ہو تو دو رکعت نفل پڑھے، نفل سر ڈھانپ کر ہی پڑھے کیونکہ ابھی احرام کی پابندیاں شروع نہیں ہوئیں۔ اس کے بعد سر نہنگا کر کے دل سے نیت کرے زبان سے بھی کہدے۔ ”اللہم انی ارید الحج فیسره لی وتقبلہ منی“ اور عمرہ کا احرام باندھنا ہو تو یوں کہے۔ ”اللہم انی ارید العمرة فیسره مالی وتقبلہا منی“ دونوں کا احرام ہو تو یوں کہے۔ ”اللہم انی ارید الحج والعمرة فیسره مالی وتقبلہما منی“ اس کے بعد وہیں بیٹھا بیٹھا تلبیہ بھی پڑھ لے۔ احرام سے پہلے جو غسل کیا جاتا ہے۔ یہ غسل نظافت ہے غسل طہارت نہیں لہذا ما نضہ یا نضاء احرام باندھنے لگے تو اس کے لئے بھی غسل کر لینا مسنون ہے۔

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ احرام کے لئے ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا دونوں کی نیت ہو، بغیر نیت کے احرام نہیں ہوگا، اس میں اختلاف ہوا ہے کہ محرم بننے کے لئے صرف نیت ہی کافی ہے یا نیت کے علاوہ کوئی اور کام بھی ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیت کے ساتھ تلبیہ پڑھنا بھی ضروری ہے اگر صرف نیت کی تلبیہ نہ پڑھا تو احرام شروع نہیں ہوگا، البتہ تلبیہ کے قائم مقام سنو کہ ہدی بھی کافی ہے۔

وَعِنْدَهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ رَجُلُهُ فِي الْغُرْزِ وَاسْتَوْت بِهِ نَاقَتَهُ الْحِمْيَرِ أَنْحَضَتْ مَسَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ فَعَلِمَ نَاقَتُهُ تَلْبِيَةً كَمَا هِيَ فِي رِوَايَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ هِيَ.

- ① بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس وقت تلبیہ پڑھنا شروع کر دیا تھا جب نماز سے فارغ ہوئے تھے۔
- ② بعض روایات میں ہے کہ آپ نے تلبیہ اس وقت پڑھا جبکہ آپ اپنی اڈنی پر سوار ہوئے اور اڈنی آپکو لئے کر کھڑی ہو گئی جیسا کہ ابن عمرؓ کی زیر بحث روایت میں ہے۔

۳) بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس وقت تلبیہ پڑھا جبکہ آپ مقام بیدا میں پہنچ گئے تھے جیسا کہ فصل ثالث کی پہلی حدیث میں ہے۔

ان روایات میں تطبیق آسان ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ محرم صرف ایک مرتبہ ہی تلبیہ نہیں پڑھتا بلکہ کئی جگہ تلبیہ پڑھنا مستحب ہے۔ آنحضرت ﷺ نے بھی کئی جگہ تلبیہ پڑھا ہے۔ سب سے پہلا تلبیہ تو پڑھا ہے دو نفلوں کے بعد، اس کے بعد مختلف مواقع پر تلبیہ پڑھتے رہے ہیں مثلاً جب سواری پر سوار ہوئے اس وقت بھی تلبیہ پڑھا ہے جب مقام بیدا میں پہنچے تو اس وقت بھی آپ تلبیہ پڑھا ہے اور قحط بھی پڑھتے رہے ہیں، کسی نے آپ کا پہلا تلبیہ کب پہلے سنا، کسی نے پہلے دوسرا تلبیہ سنا، کسی نے تیسرا، جس نے پہلا سنا اس نے یہ نقل کر دیا کہ آپ نے نماز کے بعد تلبیہ پڑھنا شروع کیا ہے جس نے دوسرا سنا اس نے دوسرا نقل کر دیا اور جس نے تیسرا سب سے پہلے سنا اس نے وہ نقل کر دیا، ہر ایک راوی اپنے علم کے اعتبار سے نقل کر رہا ہے۔ اور یہ کوئی بعید بات بھی نہیں اس لئے کہ اس سال آپ کے ساتھ صحابہؓ کی بہت بڑی تعداد تھی ایک ہی تلبیہ سب صحابہؓ نہیں سن سکتے تھے۔

عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بعرة الزم ۲۲۳

اقسام حج اور ترتیب فضیلت | حج کی تین قسمیں ہیں ① انسداد ② تمتع ③ قرآن

حج افراد یہ ہے کہ اشہر حج میں صرف حج کرے عمرہ نہ کرے، اشہر حج یہ ہیں شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے پہلے دس دن۔

حج تمتع یہ ہے کہ اشہر حج میں پہلے صرف عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرے، پھر وہیں سے حج کا احرام باندھ کر حج کر لے۔ تمتع کی دو قسمیں ہیں ① تمتع سائق الہدی ② تمتع غیر سائق الہدی۔ تمتع غیر سائق الہدی تو عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا۔ عمرہ کے دو رکن ہیں طواف اور سعی، تمتع سائق الہدی عمرہ کر کے حلال نہیں ہوگا بلکہ اس وقت حلال ہوگا جب اس کی ہدی فسخ ہوگی اور ہدی فسخ ہوگی دس ذی الحجہ کو۔

حج قرآن یہ ہے کہ اشہر حج میں حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ کر عمرہ کرے اس کے بعد اسی احرام کے ساتھ حج کرے، تمتع اور قرآن میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ ان کے اندر ایک ہی سفر میں دو کام کئے جلتے ہیں عمرہ بھی اس حج بھی۔

اس بات پر ائمہ اربعہ اور جمہور متفق ہیں کہ حج کی یہ تینوں قسمیں جائز ہیں صرف چند شخصیات سے تمتع یا تکران سے ہی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ بھی شامل ہیں۔ ان کی نہیں کی کئی توجیہات کی گئی ہیں جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، غرضیکہ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک تینوں قسمیں جائز ہیں۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل کونسا طریقہ ہے ترتیب فضیلت میں اقوال مختلف ہیں۔

- ① حنفیہ کے نزدیک قرآن سب سے افضل ہے پھر تمتع پھر افراد۔
- ② شافعیہ کے مختلف وجوہ میں سے ان کے ہاں مختار یہ ہے کہ سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن۔
- ③ حنفیہ کی ترتیب کے برعکس امام مالک کا بھی ایک قول ہی ہے۔
- ④ مالکیہ کی کتب فروع سے مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے افضل افراد ہے پھر قرآن پھر تمتع۔
- ⑤ امام احمد کی اصح روایت یہ ہے کہ تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قرآن۔ ائمہ ثلاثہ کے اور بھی اقوال ہیں اور ان کے مذاہب میں کچھ تفصیلات بھی ہیں۔

آنحضرت ﷺ کا حج کیسا تھا؟ آنحضرت ﷺ نے مدنی زندگی میں صرف ایک حج کیا ہے آپ کا حج ان تین نوعیتوں میں سے کس نوعیت

کا تھا اس میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے قرآن کیا ہے بعض سے تمتع معلوم ہوتا ہے بعض سے افراد۔ ان روایات میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے حج صرف ایک ہی کیا ہے وہ ایک ہی نم کا ہو سکتا ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

- ① مفرد تلبیہ میں لبیک بحجۃ کہہ سکتا ہے۔ لبیک لبعرة نہیں کہہ سکتا، تمتع پہلے احرام کے بعد لبیک لبعرة کہہ سکتا ہے۔ لبیک بحجۃ نہیں کہہ سکتا، قارن تین طرح کا تلبیہ پڑھ سکتا ہے ① لبیک لبعرة ② لبیک بحجۃ ③ لبیک بحجۃ و عمرہ۔ واقعہ یہ تھا کہ حضور ﷺ قارن تھے۔ اس لئے آپ نے مختلف اوقات میں تینوں طرح کے تلبیے پڑھے ہیں کچھ کوئی تلبیہ سُنا کسی نے کوئی، جس نے لبیک لبعرة سُنا اس نے کہا یا کہ آپ نے تمتع کیا ہے کیونکہ تمتع بھی اسی طرح تلبیہ پڑھتا ہے جس نے لبیک بحجۃ سُنا اس نے نقل کر دیا کہ آپ نے افراد کیا ہے اور جس نے لبیک بحجۃ و عمرہ سُنا اس نے یہ کہا کہ آپ نے قرآن کیا ہے۔ راویوں کے اختلاف فہم کی وجہ سے اختلاف ہو گیا، واقعہ ایک ہی تھا کہ آپ قارن تھے۔

- ② آپ خود قارن ہی تھے قرآن کی نسبت آپ کی طرف حقیقی ہے اور افراد و تمتع کی نسبت آپ کی طرف

مجازی ہے جو امر ہونے کے، کیونکہ آپ کے حکم بہت سے صحابہ نے افراد کا احرام باندھا تھا اور بہت سوں نے آپ کے حکم سے تمتع کیا تھا تاکہ لوگوں کو سب طریقوں کا جواز معلوم ہو جائے آپ کی طرف تمتع اور افراد کی نسبت امر ہونے کی وجہ سے کوئی گئی ہے۔ اس کی مثالیں حدیث بہت مل سکتی ہیں۔ مثلاً باب الغسل المسنون میں حدیث گذر چکی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے چار کاموں کے بعد غسل کیا ہے ان میں سے ایک غسل میت بھی ہے حالانکہ آنحضرت ﷺ کا میت کو غسل دینا ثابت نہیں اس کی یہی توجیہ کی جاتی ہے کہ غسل کی نسبت آپ کی طرف امر ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی آپ نے غسل میت کے بعد غسل کرنے کا امر فرمایا تھا۔ ایسے ہی تمتع اور افراد کی نسبت آپ کی طرف کرنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ نے بعض صحابہ کو تمتع یا افراد کا حکم فرمایا تھا۔

⑤ آنحضرت ﷺ نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا ہے۔ وہاں آپ نے تعیین نہیں فرمائی تھی کہ کس نوعیت کا احرام باندھ رہا ہوں۔ مبہم احرام باندھا تھا جب وادی عقیق میں پہنچے ہیں تو وہاں حق تعالیٰ کی طرف سے قرآن کا حکم ہوا۔ آپ نے وہاں سے پھر قرآن کی نیت کی۔ صحیح بخاری میں ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آپ سے کہا تھا۔ قل عسرة فی حجة۔ وادی عقیق میں پہنچنے سے پہلے آپ کا احرام مبہم تھا اور مبہم احرام والا تینوں طرح کے تلبیہ پڑھ سکتا ہے آپ نے بھی کبھی کوئی تلبیہ پڑھا کبھی کوئی جس نے جو سنا اسی کے مطابق کہہ دیا کہ آپ کے حج کی نوعیت یہ تھی۔

ان تقریرات کے مطابق آنحضرت ﷺ نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا تھا۔ قرآن والی روایات غیر مآذول ہیں اور افراد اور تمتع والی مآذول۔ احناف کے علاوہ اور بھی بہت سے علماء نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ آپ ﷺ قارن تھے۔ امام احمد فرماتے ہیں لا أشک انه صلی اللہ علیہ وسلم کان قارناً والمتعة أحب الیہ۔ حافظ ابن القیم نے بھی زاد المعاد میں ترجیح اسی بات کو دی ہے کہ آپ قارن ہی تھے۔ قاضی عیاض نووی، حافظ ابن حجر وغیرہ حضرات نے یہ کہا ہے کہ پہلے آپ نے صرف حج کا احرام باندھا تھا بعد میں عسرة کی بھی نیت کر لی تھی۔ انتہاء آپ قارن ہی تھے۔

۱۔ صحیح بخاری ص ۲۰۸ ج ۱

۲۔ کذا فی اوجز المسائل ص ۳۴۹ ج ۳

۳۔ دیکھئے زاد المعاد ص ۱۸۳ تا ۱۹۶ ج ۱۔ ص ۱۸۷ پر روایات قرآن کی چودہ وجہ ترجیح لکھی ہیں۔

۴۔ دیکھئے اوجز المسائل ص ۳۴۹ ج ۳

باب قصۃ حجتہ الوداع

عن جابر بن عبد اللہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکث بالمدينة تسع سنين لم یحج ۲۲۴۔

اغتسلی واستغفری بشوب و احرمی۔ عورت کو حیض یا نفاس شروع ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے کہ وہ احرام باندھ لے گی احرام سے پہلے دو رکعتیں نہیں پڑھ سکتی، اس کے بعد حج کے افعال کرتی رہے۔ سوائے طواف اور سعی کے۔ طواف اس لئے نہیں کر سکتی کہ طواف کے لئے مسجد میں جانا پڑتا ہے۔ اور عائشہؓ نفاس مسجد میں نہیں جاسکتی اور سعی اس لئے نہیں کر سکتی کہ سعی ہمیشہ طواف کے بعد ہوتی ہے۔ منفرداً سعی مشروع نہیں۔

فقدم المدينة لبشر كثير ۲۲۵۔ یعنی آپ کے ساتھ حج کو جانے کے لئے اور بھی بہت سے ارد گرد کے لوگ تیار ہو گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے والوں کی تعداد کتنی تھی! اس میں روایات مختلف ہیں ایک قول نوے ہزار کا ہے ایک قول ایک لاکھ چودہ ہزار کا ہے ایک قول کے مطابق تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار تھی ایک قول یہ ہے کہ حاجیوں کی کل تعداد ایک لاکھ تیس ہزار تھی۔ ہو سکتا ہے کہ ابتداءً آپ کے ساتھ چلنے والے کم ہوں پھر تعداد بڑھتی گئی ہو۔ آخر کار ایک لاکھ تیس ہزار تک پہنچ گئی ہو۔ پھر یہ گنتی بھی تخمینی ہے۔ قطعی گنتی تو کسی نے نہیں کی ہوگی اور تخمینہ ہر آدمی کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

لسنا ننوي إلا الحج لسانا نعرف العمرة ۲۲۶۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارا خیال تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ صرف حج ہی کریں گے عمرہ نہیں کریں گے۔ زمانہ جاہلیت کا یہ رواج تھا کہ اشہر حج میں عمرہ نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اشہر حج میں عمرہ کرنے کو انحراف الفجر سمجھتے تھے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس رسم کو توڑنا چاہتے تھے اس لئے آپ نے خود بھی اشہر حج میں عمرہ فرمایا اور صحابہؓ سے بھی عمرہ کروایا۔ ”لسنا نعرف العمرة“ کا مطلب ہے لساناً نعرف العمرة فی اشہر الحج۔

لوانی استقبلت من امری ما استدبرت لمرأسق الهمدی ۲۲۷۔

اس جملہ کا مطلب سمجھنے کے لئے چند باتیں سمجھ لینی مناسب ہیں۔ پہلی بات تو یہ ذہن میں ہونی چاہیے کہ قارن حج سے پہلے عمرہ کر کے ملال نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اس وقت حلال ہوگا جب یوم النحر کو اس کی ہدی فوج ہو

گی۔ یہی حکم متمتع سائق ہدی کا ہے، متمتع غیر سائق الہدی عمرہ کر کے حلال ہو سکتا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم راج قول کے مطابق قارن تھے، اس کے علاوہ آپ سائق ہدی بھی تھے۔ تو آپ دو درجہ سے پہلے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتے تھے ایک قرآن کی وجہ سے دوسرے سوق ہدی کی وجہ سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سوق ہدی تو ایک امر محسوس ہے ہر آدمی دیکھ سکتا ہے لیکن قرآن کا تعلق نیت کے ساتھ ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اشہر ج کے اندر عمرہ کرنے کو انحراف اور سبھا جاتا تھا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اس رسم اور اس خیال کو ختم فرمانا چاہتے تھے اس خیال کی تردید کی عملی صورت ایک تو یہ تھی کہ آپ نے خود قرآن کیا اور بھی بعض صحابہؓ نے قرآن کیا بعض صحابہؓ نے آپ کے حکم سے تمتع کیا، قرآن اور تمتع دونوں میں ج سے پہلے اشہر ج ہی میں عمرہ بھی ہوتا ہے اس کے علاوہ آپ نے اس خیال کی تردید کے لئے ایک اور صورت اختیار فرمائی جو اسی سال کی خصوصیت تھی اس کو فسخ الحج الی العمرة کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ تھی کہ قارئین و متمتعین نے تو عمرہ کرنا ہی تھا آپ نے افراد والوں کو بھی حکم دے دیا کہ حج کا احرام ختم کر کے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر دو اور عمرہ کر کے حلال ہو جاؤ، پھر بعد میں دوبارہ حج کا احرام باندھ کر حج کر لینا۔ قرآن اور تمتع تو اب بھی جائز ہے لیکن فسخ الحج الی العمرة اب جائز نہیں ہے یہ اسی سال کی خصوصیت تھی۔

اب دو قسم کے صحابہؓ کو عمرہ کر کے حلال ہونا تھا۔ ① متمتع غیر سائق الہدی۔ ② جنہوں نے فسخ الحج الی العمرة کیا تھا۔ ان حضرات پر عمرہ کر کے حلال ہونا ذرا گراں تھا۔ اس گرائی کی وجہ فصل ثالث میں آرہی ہے لفظ یہ ہے۔ فَنَاتِي عَرَفَةَ تَقَطَّرْنَا كَيْرًا الْمُنَى مُطْلَب یہ ہے کہ عمرہ کر کے حلال ہو جائیں گے اس کے بعد بیویوں کے پاس بھی جائیں گے۔ اس کے تھوڑے عرصہ بعد میدان عرفات کی طرف چلے جائیں گے۔ یہ بات ان پر گراں تھی۔ اس گرائی کو ددر کرنے کی ایک صورت تو یہ تھی کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم خود بھی عمرہ کر کے حلال ہو جاتے یہ ناممکن تھا قارن ہونے کی وجہ سے اور سائق الہدی ہونے کی وجہ سے اس لئے آپ نے گرائی ددر کرنے کی یہ صورت اختیار فرمائی کہ یہ اعلان فرمادیا کہ میں عذر اور مجبوری کی وجہ سے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا وہ عذر سوق ہدی ہے۔ اگر نبی پہلے سے یہ بات معلوم ہوتی کہ تمہیں یہ گرائی ہوگی تو میں بھی تمہاری طرح سوق ہدی نہ کرتا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم دو درجہ سے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتے تھے لیکن یہاں آپ نے صرف سوق ہدی والی وجہ کا تذکرہ فرمایا دوسری کا نہیں اس لئے کہ یہ وجہ زیادہ واضح تھی۔ ہر ایک کو محسوس ہونے والی تھی۔ قرآن کا تعلق نیت سے تھا۔ نیت قلب پر دوسرے کو اطلاع نہیں ہو سکتی۔

دخلت العمرة في الحج ۲۲۴۔ اس جملہ کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن بہتر بات یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اہل جاہلیت کی تردید کرتے ہوئے اشہر ج میں عمرہ کی اجازت کا اعلان فرمانا چاہتے تھے۔

الحج سے پہلے مضاف مخدوف ہے یعنی ”دخلت العمرة في وقت الحج“ یا فی اشہر الحج مطلب یہ ہے کہ اب قیامت تک اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز ہے گا۔

عن عائشة قالت خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فمنا أهل بعمره الحج ۲۲۵۔

بعث معی عبد الرحمن بن ابی بکر الحج۔ حضرت عائشہ حج سے پہلے عمرہ نہیں کر سکی تھیں اس لئے حج کے بعد تفضل کیا۔ اس عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی عبد الرحمن بن ابی بکر کو ساتھ بھیجا تاکہ ان کو تنغیم تک یجائیں وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں، تنغیم مکہ کے قریب ایک جگہ ہے۔ یہ جگہ حرم سے خارج حل میں ہے۔

مکہ میں رہنے والا آدمی حج کرنا چاہے تو اس کی میقات حرم ہی ہے یعنی حرم ہی سے احرام باندھ سکتا ہے۔ لیکن اگر مکہ میں موجود آدمی عمرہ کرنا چاہے تو اس کو حل میں آکر احرام باندھنا پڑے گا جہوہ رکا یہی قول ہے حتی کہ ابن قدامہ نے تو یہاں تک کہا ہے ”وإن اراد (أني المكي) العمرة فمن الحل لا لعلم في هذا خلافاً“ ابن قدامہ اس بات پر اجماع نقل کر رہے ہیں، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ حل میں سے کونسی جگہ سے احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ تنغیم سے احرام باندھا جائے حضرت عائشہؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جبرائیل سے احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے۔ اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص حرم سے احرام باندھ کر عمرہ کرے تو اس کا عمرہ ہو جائے گا یا نہیں۔ لیکن اس بات پر ائمہ اربعہ اور جمہور متفق نظر آتے ہیں کہ عمرہ کا احرام حرم سے باندھنا جائز نہیں ہے۔ زیر بحث حدیث ائمہ اربعہ اور جمہور کی دلیل ہے حضرت عائشہؓ کو تنغیم تک بھیجنے کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ حرم سے احرام باندھنا درست نہیں۔

وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً ۲۲۵۔

طواف القارن | حج میں تین طواف ضروری ہیں ① طواف قدوم اس طواف کے ساتھ سعی بھی ہے، یہ طواف مکہ پہنچنے کے بعد و توف عرفہ سے پہلے کرنا سنت ہے۔ ② طواف زیارت یہ حج کا رکن ہے یہ دس ذی الحجہ کو کیا جاتا ہے ③ طواف وداع اس کو طواف

۱۔ مغنی ابن قدامہ ص ۲۵۹ ج ۳۔ ۲۔ دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۹۸ ج ۳۔

۳۔ اقوال دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۹۸ ج ۳۔

بھی کہتے ہیں۔ ان کی مزید تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ مفرد متمتع اور قارن طواف زیارت اور طواف دُعا ایک ہی مرتبہ کریں گے مفرد طواف قدوم اور سعی بھی ایک ہی مرتبہ کریں گے، تاہم اگرچہ باہم میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ مفرد کی طرح ایک ہی طواف اور سعی کرے گا یا دو مرتبہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک قارن بھی ایک طواف اور ایک سعی کرے گا حج اور عمرہ دونوں کے لئے، انہاں طواف قدوم میں مفرد اور قارن میں کوئی فرق نہیں امام احمد کی بھی ایک روایت اس طرح ہے امام احمد کی دوسری روایت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قارن دو طواف اور دو سعییں کرے گا۔ ایک حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے۔
حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے اس میں ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک مرتبہ قرآن کیا اور دو طواف اور دو سعییں کیں۔ اور فرمایا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک اسی طرح امام نسائیؒ نے ابوالہیثم بن محمد بن الحنفیہ کی روایت کی تخریج کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد محمد بن الحنفیہ کے ساتھ حج قرآن میں دو طواف اور دو سعییں اور انہوں نے بتایا کہ ان کے والد حضرت علیؓ نے بھی ایسے ہی کیا تھا اور حضرت علیؓ نے بتایا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعود کے اثر کی تخریج کی ہے القارن یطوف طوافین۔

ائمہ ثلاثہ حضرت عائشہؓ کی زیر بحث روایت سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں اُمّا الذین جمعوا الحج والعمرة فانما طافوا طوافاً واحداً۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا مطلب طافوا لكل واحد منهما طوافاً واحداً۔ یعنی حج اور عمرہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک طواف کیا، ایک طواف حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے دو طواف ہو گئے۔

حضرت شیخ الہندؒ سے یہ توجیہ منقول ہے کہ یہاں طواف سے مراد طواف قدوم نہیں بلکہ طواف زیارت مراد ہے یعنی قارن نے طواف زیارت ایک مرتبہ کیا تھا۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قارن ایک احرام میں دو چیزوں کی نیت کرتا ہے حج کی عمرہ کی، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید احلال النساء کے لئے طواف زیارت بھی دو مرتبہ کرنا پڑے گا۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ نے یہ بات کہی ہے۔

باب دخول مکہ والطواف

فیدخل مكة نسماً ۱۔ محرم کو مکہ میں کس وقت داخل ہونا چاہیئے اس میں بعض سلف کا مذہب یہ ہوا

۱۔ مذاہب دیکھئے مغنی ابن قدامہ ص ۴۶۵ ج ۳۔

۲۔ یہ روایات دیکھئے اعلام السنن ص ۲۷۵، ۲۷۸ ج ۱۰۔

ہے کہ رات کے وقت داخل ہونا زیادہ بہتر ہے بعض حضرات کے نزدیک دن کے وقت داخل ہونا مستحب ہے۔ شافعیہ کی اصح وجہ یہی ہے حنفیہ کی کتب فنادی قاضیاں وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دن اور رات برابر ہیں کسی بھی وقت داخل ہونے کو دوسرے وقت پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کی دلیل ہے جو استحباب دخول فی النہار کے قائل ہیں۔

عن ابن عباس عن رسول اللہ ﷺ اِذَا طَافَ فِي الْحَجِّ أَوِ الْعُمْرَةِ
أَدْلَى مَا يَقْدُمُ سَعْيَ ثَلَاثَةِ اطْوَافِ الْحَجِّ ۲۲۴

یعنی آنحضرت ﷺ طواف کے پہلے تین شوطوں میں ذرا تیز چلتے تھے، پچھلے باب میں حضرت عابر بن عبد اللہ کی طویل حدیث گزر چکی ہے اس میں بھی تھا فرمل ثلثا و مشی اربعاً یعنی تین شوطوں میں آنحضرت ﷺ نے رمل کیا ہے اور چار شوطوں میں معمول کے مطابق چلے ہیں۔ رمل کا معنی ہے بہادرانہ انداز میں کندھے ہلا کر ذرا تیز چلنا۔ مردوں کے لئے رمل کی مشروعیت پر اتفاق ہے جمہور کے نزدیک طواف کے پہلے تین اشواط میں مردوں کے لئے رمل کرنا سنت ہے۔ اس کے ترک پر دم واجب نہیں ہوگا۔ ابن حزم وغیرہ بعض حضرات کے نزدیک واجب ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اس بات پر بھی اجماع ہے کہ رمل کی مشروعیت صرف مردوں کیلئے ہے عورت کیلئے رمل مشروع نہیں۔

رمل کی مشروعیت کا ظاہری سبب یہ ہوا تھا کہ کسبہ میں جب آنحضرت ﷺ اور آپ کے صحابہ نے عمرہ القضاء کیا ہے تو مشرکین نے ان کے متعلق یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ ان کو تو ثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے۔ ہجرت سے پہلے وہاں کا بخار بہت مشہور تھا اور یہ مشرکین پہاڑی پر چڑھ کر ان کو دیکھ رہے تھے۔ ان کے اس زعم کی تردید کے لئے نبی کریم ﷺ نے صحابہ کو رمل کا حکم فرمایا، رمل کی ابتداء تو ایک وقتی اور عارضی سبب کی وجہ سے ہوئی تھی لیکن ان کے اخلاص کی وجہ سے اس کو سنت مستمرہ بنا دیا گیا جیسا کہ بطون وادی میں آنحضرت ﷺ تیز چلے ہیں یہ سنت و تحقیقت حضرت ہاجرہ کی یادگار تھی۔ وہ بھی جب پانی کی تلاش کے لئے صفا مردہ کے درمیان میں چکر لگا رہی تھیں تو جب یہاں پہنچیں تو اسماعیل علیہ السلام ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے اس لئے تیز چلتیں، لیکن اب تیز چلنا سنت مستمرہ بنا دیا گیا ہے۔

بعض احادیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عمرہ القضاء کے موقع پر رکنین شامیین کے درمیان رمل کا حکم دیا تھا۔ رکنین یمانیین کے درمیان عام معمول کے مطابق چلتے تھے کیونکہ جب رکنین شامیین کے درمیان

میں آتے تھے تو مشرکین کی نظروں کے سامنے آجاتے تھے اور جب رکنین یمانین کے درمیان ہوتے تھے تو ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے تھے اس وقت چونکہ رمل کا مقصد مشرکین کو دکھانا تھا اس لئے اس طرح کرنے کا حکم دیا، لیکن حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت ﷺ نے پہلے تین شوط پورے رمل کے ساتھ کئے ہیں اور باقی چار بغیر رمل کے۔ اس لئے اب سنت طریقیہ جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ تین شوطوں میں پورے بیت اللہ کے گرد رمل کیا جائے کیونکہ یہ آنحضرت ﷺ کے آخری فعل کے مطابق ہے۔

عن ابن عمر قال لما أرا النبي ﷺ يستلم من البيت إلا الركنين اليمانيين ۲۲۴۔

آنحضرت ﷺ کی بعثت سے پہلے مشرکین مکہ نے جو بیت اللہ کی تعمیر کی تھی اس میں وہ پورے بیت اللہ پر عمارت نہیں بنا سکے تھے کچھ حصہ رہ گیا تھا اس بے ہوئے حصہ کو عظیم یا حجر دالکس کہتے ہیں طواف جب کیا جاتا ہے تو عظیم کے اوپر سے کیا جاتا ہے۔

بیت اللہ کے چار کونے ہیں، ایک وہ جس میں حجر اسود لگا ہوا ہے دوسرا اس کے برابر والا۔ اس کو رکن یماننی اور رکن عراقی کہتے ہیں تغلیباً حجر اسود والے کونے اور رکن یماننی دونوں کو رکنین یمانین کہہ دیا جاتا ہے باقی دو رکن جن کے درمیان عظیم ہے ان کو رکنین شامیین کہا جاتا ہے۔ یہ دو رکن درحقیقت ابراہیم علیہ السلام والی بنیادوں کے مطابق نہیں ہیں۔

ان ارکان اربعہ میں سے کس کس رکن کا استلام اور تقبیل کرنی چاہیئے، اس میں حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صرف رکنین یمانین کا استلام کرنا چاہیئے۔ پھر ان دونوں میں بھی فرق ہے کہ حجر کی تو تقبیل بھی سنت ہے اگر یہ نہ ہو سکے تو دور سے اشارہ کر سکتے ہیں لیکن رکن یماننی کو صرف چھونا اور مس کرنا سنت ہے تقبیل سنت نہیں اور نہ ہی دور سے اشارہ کرنا سنت ہے۔ رکنین شامیین کا استلام ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک سنت نہیں بعض صحابہؓ ان کا بھی استلام کیا کرتے تھے ان میں حضرت معاذؓ بھی شامل ہیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ ان کا استلام نہیں کیا اور آپ کے استلام نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ رکن قواعد ابراہیم علیہ السلام کے مطابق نہیں ہیں۔

عن ابن عباس قال طاف النبي ﷺ الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بحجن ۲۲۵۔ آنحضرت ﷺ نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف

کیا ہے اس کے متعلق دو باتیں بتانے کی ضرورت ہے ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے راکباً طواف کرنے کی وجہ کیا تھی دوسرے یہ کہ راکباً طواف کا حکم کیا ہے۔ امر اول کے متعلق روایتیں دو قسم کی ہیں ایک نہایت صحیح مسلم میں مختصراً بتائیے منقول ہے اس کے لفظ یہ ہیں۔ طواف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبیت فی حجة الوداع علی مراحلتہ یستلم الرکن بمحجن لأذن یراہ الناس ولیشرف ولیسألوه فان الناس غشوا۔ اس روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے راکباً طواف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فرضیت حج کے بعد یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا اور آخری حج تھا اسی حج میں لوگوں نے آپ سے مناسک حج سیکھنے تھے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بڑی اہمیت کے ساتھ یہ بات فرمائی تھی۔ بخذوا عنی مناسککم۔ اسی کے ساتھ اس سال حج کرنے والوں کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ سب لوگ تو آپ کے افعال بیک وقت نہیں دیکھ سکتے تھے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کا اہتمام فرمایا تھا کہ افعال حج ایسے انداز سے کئے جائیں کہ زیادہ سے زیادہ لوگ دیکھ سکیں اس لئے آپ نے طواف بھی اونٹ پر سوار ہو کر کیا، نیز لوگوں کو حج کے سلسلہ میں مختلف قسم کے مسائل پیش آئے تھے ان کا حل آپ ہی سے دریافت کیا جاسکتا تھا، اگر آپ ماشیاً طواف فرماتے تو سائلین کو اتنے ہجوم میں آپ کو تلاش کرنا مشکل ہوتا۔

دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے سنن ابوداؤد میں اس کے لفظ یہ ہیں۔ ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم مکة وهو لیستکی فطاف علی مراحلتہ۔ الخ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض کی وجہ سے راکباً طواف کیا ہے۔ امام بخاری کا وہ جان بھی اسی توجیہ کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے زیر بحث ابن عباسؓ کی حدیث ”باب المریض یطوف راکباً“ میں بھی ذکر کی ہے کہ دو دنوں وہ بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حافظ وغیرہ شارحین نے یہ بھی کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی کی خیمہ صومیت ہو کہ وہ مسجد میں پیشاب وغیرہ نہ کرتی ہو۔ بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا راکباً طواف کرنا غنایاً فرمود کی وجہ سے تھا۔

۱۔ صحیح مسلم ص ۴۱۳ ج ۱ و سنن ابوداؤد ص ۲۵۹ ج ۱۔

۲۔ سنن ابوداؤد ص ۲۵۹ ج ۱۔ ۳۔ صحیح بخاری ص ۲۲۱ ج ۱۔

۴۔ فتح الباری ص ۴۹۰ ج ۳۔

فصل ثالث میں حضرت اُم سلمہؓ کی حدیث آرہی ہے یہ بیمار ہوگئی تھیں آنحضرت ﷺ نے انہیں فرمایا تھا ”طوفی من وراء الناس وأنت مراکبة“ اُم سلمہؓ کا یہ طواف سواری پر عذر کی وجہ سے تھا۔

دوسری بات یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ راکباً طواف کا حکم کیا ہے، کسی عذر کی صورت میں تو راکباً طواف کرنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے خود بھی عذر کی صورت میں اونٹنی پر طواف کیا ہے۔ اور اُم سلمہؓ کو بھی بیماری کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے۔ بغیر عذر کے سواری پر طواف کرنا حنفیہ کے ہاں مکروہ ہے۔ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ میں طواف میں مشی کو افضل قرار دیا ہے لیکن یہ تساہل معلوم ہوتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی عذر نہ ہو تو مشی واجب ہے۔ لہذا راکباً طواف کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر اس طرح کر لیا تو جب تک مکہ میں ہے طواف کا اعادہ ضروری ہے۔ اگر اس قیام مکہ کے دوران اعادہ نہ کیا تو دم واجب ہوگا۔ امام مالک کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک بغیر عذر کے راکباً طواف کر لیا جائے تو طواف ہوتا ہی نہیں ہے حافظ عینی نے سعید بن منصور کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑے پر سوار ہو کر طواف کرنے سے منع فرمایا تھا۔

عن ابی الطفیل قال رأیت رسول اللہ ﷺ یطوف بالبیت ویستلم الکون بحجین معہ ۲۲۴۔ رکن سے مراد حجر اسود ہے اور محجن ایسی لکڑی کو کہتے ہیں جس کے سرے میں کچھ کچی ہو۔ آنحضرت ﷺ نے حجر اسود کا استلام محجن (چھڑی) کے ساتھ کیا۔

استلام حجر کا طریقہ یہ ہے کہ دو ہاتھ حجر اسود پر رکھے دونوں ہاتھوں کے درمیان تقبیل کرے۔ اگر حجر اسود کو ہاتھ نہ لگا سکے تو کسی لکڑی وغیرہ سے اشارہ کر کے اس لکڑی کو چوم لے اور اگر لکڑی وغیرہ نہ ہو کفین سے اشارہ کر کے کفین کو چوم لے۔ حدیث مذکور سے استلام بالعصا کا جواز معلوم ہوا۔ یہ بات یاد رہے کہ اگر تقبیل حجر سے کسی کو ایذا پہنچے کا اندیشہ ہو تو ترک تقبیل واجب ہے کیونکہ تقبیل مسنون ہے اور ترک ایذاء واجب ہے۔

عن عائشۃ قالت خرجنا مع النبی ﷺ ولانذکما إلا الحج الخ ۲۲۵۔

۱۔ نبل المجدد ص ۱۴۱ ج ۳ بحوالہ لباب المناسک ۲۔ فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۴۷ ج ۱

۳۔ تفصیل اقوال دیکھئے اجزء المساک ص ۵۱۰ ج ۲۔

۴۔ عمدۃ القاری ص ۲۵۷ ج ۹۔ ۵۔ التعلیق المصباح ج ۲ ص ۲۱۱ ۶۔ شرح التتویہ برعاشیہ شامی ج ۲ ص ۱۸۱

لانذکر الا الحج یہاں ایک سوال ہے کہ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف حج کا احرام باندھا تھا عمرہ کا احرام نہیں تھا مشکوٰۃ کے صفحہ ۲۲۵ پر حدیث گزری ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ لعواہل الابعمرق کہ میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا ان دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا تھا لیکن حیض کی وجہ سے عمرہ کے افعال نہیں کر سکیں کہ ایام حج شروع ہو گئے تو آپؐ نے عمرہ کا احرام ختم کر کے حج کا احرام باندھ لیا باقی لانذکر الا الحج کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ سفر سے مقصود اصلی حج تھا اس لئے ہم عام گفتگو میں اور تلبیہ میں صرف حج کا ذکر کرتے تھے عمرہ کا ذکر نہیں کرتے تھے گفتگو میں عمرہ کا تذکرہ نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عمرہ کی نیت بھی نہ ہو اس لئے لعواہل الابعمرق اور لانذکر الا الحج میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

لانذکر الا الحج والی کلام محارہ کے مطابق ہے کہ عام محارہ میں جب کوئی حج کو جائے چاہے وہ تارن ہو متنع یا مفرد ہو وہ حج کا ذکر کرتا ہے کہ میں حج کو جا رہا ہوں عمرہ کا ذکر نہیں کرتا۔

غیر ان لا تطوف فی البیت۔ آنحضرت ﷺ نے حالت حیض میں طواف سے منع فرمادیا حالت حیض میں بالاتفاق طواف کرنا جائز نہیں عائشہؓ کے لئے نبی عن الطواف کی علت کیا ہے اس میں آراء مختلف ہیں جن ائمہ کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط ہے ان کے نزدیک نبی کی علت طواف کی شرط کا مفقود ہونا ہے ہمارے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ہمارے نزدیک نبی کی علت حرمت دخول مسجد ہے چونکہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور عائشہؓ کا مسجد میں داخل ہونا صحیح نہیں اس لئے حالت حیض میں عورت طواف نہیں کرے گی۔

الفصل الثانی

عن المهاجر المکی قال سئل جابر بن الرجل یری البیت یرفع یدیه فقال حججنا مع النبی ﷺ علیہ وسلم فلم نكن نفعله ۲۲۴۔

محرم کی جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو رؤیت بیت کے وقت ہاتھ اٹھانے چاہئیں یا نہیں؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ امام احمد سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، علامہ ابن الہمام اور ملا علی قاری کے نزدیک رؤیت بیت کے وقت، رفع یدین مستحب ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب کیا ہے اس میں شارحین حدیث کی آراء مختلف ہیں طحاویؒ کی تصریح اور علامہ ظہر احمد عثمانیؒ

۱۔ مرتاۃ ج ۵ ص ۳۱۸ نے ماشیہ مشکوٰۃ سے مرتاۃ ج ۵ ص ۳۱۸ نے اعلام السنن ص ۱۰۷ طحاوی ج ۱ ص ۱۰۷
۲۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۱۰۷ نیز فقہ حنفی کی معتبر کتابوں میں جہاں دخول مکہ کے آداب بیان کئے گئے ہیں وہاں رؤیت بیت کے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

کی تحقیق کے مطابق حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رویت بیت کے وقت رفع یدین مستحب نہیں، امام مالک کے نزدیک بھی رفع یدین مستحب نہیں ہے۔

قائلین عدم رفع کی دلیل (۱) حدیث مذکور ان لوگوں کی دلیل ہے جن کے نزدیک عند رویت البیت رفع یدین مسنون نہیں۔

(۲) طحاوی میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے کسی نے حضرت جابرؓ سے اس آدمی کے بارہ میں سوال کیا جو رویت بیت کے وقت ہاتھ اٹھاتا ہے تو حضرت جابرؓ نے جواب دیا کہ ذالک شیء فعلہ یہود وحبجنا مع رسولہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یفعل ذالک کہ یہ یہود کا فعل ہے اور ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا تھا آپ نے یہ کام نہیں کیا۔

قائلین رفع کی دلیل (۱) مسند امام شافعی میں ایک روایت ہے بحسن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی الصلاة واذا رآئی البیت وعلی الصفا والمروة۔

(۲) بحسن ابن جریر جرج ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رآی البیت رفع یدیه وقال اللهم زد هذا البیت تشریفاً وتعظیماً وکبریاً ومجاًبةً (۱) ایک زمانہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کاموں میں جن میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی یہود کی تالیف قلوب کے لئے ان کے موافقت فرمایا کرتے تھے پھر آپ کو یہود کی مخالفت کا حکم دے دیا گیا۔ ابن جریر جرج اور حضرت ابن عباس والی حدیث اس زمانہ کی ہے جس زمانہ میں آپ غیر منصوص چیزوں میں یہود کی موافقت فرمایا کرتے تھے اور حضرت جابرؓ والی حدیث اس سے متاخر ہے کیونکہ اس میں حج کے موقع کا ذکر ہے اور حج آپ نے سلسلہ میں فرمایا اور مکہ کی طرف آپ کا آخری سفر تھا۔ اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ غیر محرم کے لئے بالاتفاق رفع یدین مستحب نہیں تو محرم کے لئے بھی مستحب نہیں ہوگا۔

(۲) حضرت جابرؓ والی حدیث سند کے اعتبار سے اثبات رفع والی حدیث سے راجح ہے۔

فائدہ مذکورہ اختلاف رویت بیت اللہ کے وقت رفع یدین میں ہے رویت بیت اللہ کے

۱۔ مرقاة ج ۵ ص ۳۱۸۔ ۲۔ طحاوی ص ۴۱۶ ج ۱۔ ۳۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۶۵۔

۴، ۵۔ اعلام السنن ص ۶۶ ج ۱ ص ۶۔ طحاوی ج ۱ ص ۴۱۶۔

وقت دعاء کرنا بہت ہی اہم و اہلکار سے ثابت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ فقہاء منہجیہ نے دخول مکہ کے آداب میں لکھا ہے کہ جب بیت اللہ شریف پر نظر پڑے تو دعا کرے۔

وعن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلوۃ الا انکم تتکلمون فیہ ۲۲ الحدیث۔

اس حدیث میں طواف کو نماز سے تشبیہ دی گئی ہے اور کلام کا استثناء کیا گیا ہے۔ کلام کے بارہ میں تو اس حدیث میں تصریح ہے کہ طواف میں کلام کرنا جائز ہے لیکن فضول کلام نہ کرے صرف خیر کی بات کرے حدیث میں تصریح کی وجہ سے تو اس مسئلہ میں اتفاق ہے۔

نماز میں ستر عورت اور طہارت عن الاحداث شرط ہے آیا طواف میں بھی ستر عورت اور طہارت شرط ہے یا نہیں۔ اس میں اللہ کا اختلاف ہے۔

طواف میں طہارت اور ستر کی حیثیت | حنفیہ کے نزدیک طواف میں طہارت اور ستر عورت شرط نہیں بلکہ واجب ہے بغیر ستر یا بغیر طہارت کے طواف کر لے گا تو طواف ہو جائے گا لیکن ترک واجب کی وجہ ملام لازم ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ستر اور طہارت طواف کے لئے شرط ہے بغیر طہارت اور ستر کے طواف نہیں ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل | یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے کیونکہ اس حدیث میں طواف کو نماز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نماز کے لئے طہارت اور ستر شرط ہے اسی طرح طواف کے لئے دونوں چیزیں شرط ہوں گی۔ اسی باب کی فصل اول کی آخری حدیث کے الفاظ یہ ہیں **الاولیٰ** یحج بعد العام مشرک ولا یطوفن بالبیت عس یمان اس حدیث میں سلام اور ستر عورت کو طواف کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسلام بالاتفاق رج اور طواف کی صحت کے لئے شرط ہے تو ستر عورت بھی شرط ہونی چاہیے کیونکہ دونوں باتیں ایک حدیث میں ایک انداز سے بیان کی گئی ہیں۔

حنفیہ کی دلیل | قرآن پاک میں ہے **ولیطوفوا بالبیت العتیق یہاں مطلق طواف کا امر ہے اس کے ساتھ طہارت اور ستر کی قید نہیں اور مذکورہ احادیث جن سے طہارت اور ستر کی قید ثابت ہوتی ہے وہ اخبار احاد ہیں اور خبر واحد سے ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق حکم کو مقید کرنا صحیح**

نہیں کیونکہ تفسیر بھی ایک قسم کا نسخ ہے۔ اس لئے ہم نے کتاب اللہ پر نظر کرتے ہوئے مطلق طواف کو (بغیر طہارت اور ستر کی شرط کے) فرض کیا اور اخبار امارہ کی وجہ سے ستر اور طہارت کو واجب قرار دیا اس طرح آیت اور احادیث دونوں پر عمل ہوگا اور اطلاق کتاب اللہ کا نسخ بھی لازم نہیں آئے گا۔

امام شافعیؒ کے دلائل کے جوابات (۱) حدیث ابن عباس میں طہارت اور ستر کی شرط ہونے کی تصریح نہیں ہے بلکہ تشبیہ سے استدلال کیا گیا ہے اور یہ استدلال تمام نہیں کیونکہ تشبیہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشبہ تمام اوصاف میں مشبہ بکلی طرح ہو اس لئے طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دینے سے لازم نہیں آتا کہ نماز کی تمام شرائط طواف کے لئے بھی ثابت ہوں چنانچہ نماز کے لئے استقبال قبلہ شرط ہے لیکن اس حدیث کی وجہ سے طواف کیلئے کسی کے نزدیک بھی استقبال شرط نہیں ہے۔

(۲) مذکورہ احادیث اخبار امارہ ہیں اور اخبار امارہ سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے مشرطیت کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور وجوب کے ہم قائل ہیں۔

(۳) الا لا یج بعد العام مشرک والی حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا تھا کہ حدیث کے پہلے جملے سے بالاتفاق اسلام کا طواف کے لئے شرط ہونا ثابت کرتے ہیں تو حدیث کا دوسرا جملہ بھی اسی کے مثل اور قرین ہے اس سے ستر کی شرط ثابت ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے اسلام کی شرط اس حدیث سے ثابت نہیں کی بلکہ یہ شرط ان عام دلائل سے ثابت ہے جن سے عبادات کی صحت کے لئے اسلام کا ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

تنبیہ بغیر طہارت اور بغیر ستر کے طواف کرنا بالاتفاق قبیح ہے اور طہارت اور ستر طواف کے لئے مفروض ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف اس بات میں ہے طہارت اور ستر کس درجہ میں ضروری ہیں امام شافعی کے نزدیک شرط کے درجہ میں ضروری ہیں اور امام ابو حنیفہ ان کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں شرط ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ مشرطیت کے انکار سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام ابو حنیفہ طواف عریا نا اور طواف بغیر طہارت کی قباحت منکر ہیں۔

وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّةِ وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ الْخَمْرَةِ ۲۲۴

کیا واقعہ حجر اسود جنت سے نازل ہوا ہے یا یہ کلام بطور تشبیہ ہے؟ بعض لوگوں نے اسے تشبیہ بلوغ پر محمول کیا ہے کہ حجر اسود برکت، شرافت اور کرامت میں اتنا بڑا ہوا ہے کہ اس دنیا میں پیدا شدہ چیزوں کی طرح نہیں ہے بلکہ جنت سے آئے اشیاء کی طرح ہے لیکن محققین شارحین حدیث کے نزدیک اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کرنا صحیح

نہیں بلکہ اس قسم کی تاویلات ظلمت باطن کی علامت ہیں۔ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ اسے ظاہر پر محمول کرنے سے کوئی استحالہ عقلی و شرعی لازم نہیں آتا اس لئے اس حدیث کے بیشش نظر ہی کہا جائے گا کہ واقعہ یہ ہجر جنت سے نازل ہوا ہے

اشکال | اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے پر اشکال کیا گیا ہے کہ نفوس سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جنت کی اشیاء اس دنیا اور اس میں پیدا شدہ اشیاء سے مختلف ہیں جنت کی اشیاء زوال و فناء سے محفوظ ہیں اور ان کو آفات نہیں پہنچ سکتیں اور ہجر اسود کو آفات پہنچی ہیں چنانچہ ملاحظہ کے ہاتھوں سے ایک مرتبہ ٹوٹ بھی چکا ہے جس کے نشانات اب بھی باقی ہیں۔ اگر یہ واقعہ جنت سے ہوتا تو آفات سے محفوظ رہتا۔

جواب | جنت کی اشیاء کو جنت میں آفات نہیں پہنچ سکتیں لیکن دنیا میں آنے کے بعد اس کے حالات متغیر ہو سکتے اور دنیا کی آفات کے اثرات اس کو پہنچ سکتے ہیں جیسا کہ جنت میں انسان کو بھوک اور پیاس نہیں لگتی چنانچہ آدم علیہ السلام جب تک جنت میں تھے ان کو جوع و عطش کا احساس نہیں ہوا لیکن دنیا میں آنے کے بعد ان چیزوں کا احساس فرمانے لگے۔ معلوم ہوا کہ جنت سے دنیا میں آنے کے بعد احوال بدل جاتے ہیں۔
عن قدامہ بن عبد اللہ بن عمار قال مرأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسعی بین الصفا والمروة علی بعین الخ ۲۲۸

ضرب کا معنی ہے مارنا اور طرد کا معنی ہے دھکیلنا اور الیک اسم فعل ہے بمعنی تنج (ایک طرف ہٹ جا) مطلب یہ کہ صحابی فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ پر سعی بین الصفا والمروة کرتے ہوئے دیکھا ہے جیسا کہ آج کل بادشاہ اور بڑے لوگ جب راستہ چلتے ہیں تو ان کے خدام لوگوں کو مارتے ہیں۔ اور دھکیلتے ہیں۔ اور بچو بچو بھٹو بھٹو کی آوازیں لگاتے ہیں اس طرح کی باتیں میں نے سردارِ دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف میں نہیں دیکھیں۔
اس میں تعریف ہے ان امراء کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے خلاف اپنے طواف میں جابرانہ طرز اختیار کرتے تھے کہ یہ کام ان کے لئے انتہائی نازیبا ہے۔

عن یعلیٰ بن امیة قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف بالبيت مضطجعا ببرد اخضر مضطجعا ترکیب میں حال ہے۔ الضجع (سکون الباء) سے مشتق ہے اس کے لغوی معنی ڈوہیں

(۱) وسط العضد بازو کا درمیان والا حصہ (۲) ماتحت الابطال بغل کا پچھلا حصہ اضطباع کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ احرام کی چادر دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کا پلہ بائیں کندے پر ڈال دیتے۔ اضطباع سنن طواف سے ہے سنن احرام سے نہیں اس لئے احرام باندھتے وقت اضطباع نہ کرے بلکہ طواف شروع کرنے سے ذرا قبل اضطباع کرے طواف کی دو رکعتیں کندھا ڈھانک کر پڑھے اضطباع کی حالت میں طواف کی دو رکعتیں پڑھنا مکروہ ہے۔ طواف میں دو چیزیں ہیں ایک رمل اور ایک اضطباع دونوں اس طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی بین الصفا والمرہ ہفرق ان دونوں میں یہ ہے کہ رمل صرف تین اشواط میں مسنون ہے اور اضطباع تمام اشواط میں مسنون ہے

فصل الثالث

عن ابن عمر قال ما تركنا استلام هذين الركنين اليماني والحجري شدة ولا رخاء الخ ص ۲۲۸

رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام تو بالاتفاق مسنون ہے ان کے علاوہ بیت اللہ شریف کے باقی کونوں کا بھی استلام ہے یا نہیں؟ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت معاویہؓ کے نزدیک بیت اللہ کے تمام کونوں کا استلام کرنا چاہیے جبکہ صحابہ اس بات پر متفق ہیں کہ استلام صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا مسنون ہے صحابہؓ کے زمانہ میں یہ اختلاف تھا بعد میں تمام امت کا اتفاق ہے کہ استلام صرف رکنین کا مسنون ہے۔

حجر اسود کے استلام کے ساتھ تقبیل بھی بالاتفاق مسنون ہے۔ رکن یمانی کے استلام کے ساتھ تقبیل مسنون ہے یا نہیں؟ فقہ حنفی کی ظاہر الروایہ یہ ہے کہ تقبیل مسنون نہیں اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تقبیل مسنون ہے۔ فقہاء حنفیہ میں سے بعض نے ظاہر الروایہ کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رکن یمانی کی تقبیل فرمائی حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہی نہیں یا ضعیف ہے۔ حاکم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ حاکم کی تصحیح پر اعتماد کرتے ہوئے یہ کہنا چاہیے کہ تقبیل آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے لیکن یہ آپ کی عادت مبارکہ نہیں تھی کبھی کبھار آپ نے تقبیل فرمائی ہے۔

۱ حاشیہ مشکوٰۃ ط اشعۃ اللمعات ج ۲ ص ۲۳۱ طہ مرتاۃ ج ۵ ص ۳۲۳ رد المحتار ص ۱۸ ج ۲

۲ مرتاۃ ج ۵ ص ۳۲۴ عن عید بن جریجہ انہ قال لعبد اللہ بن عمر رایتک لاتمس من الارکان الایمانین فقال عبد اللہ بن عمر اما الارکان فانی لم ار رسول اللہ ﷺ یس الایمانین وذكر الحدیث رواہ سلم (السنن الکبریٰ للبیہقی شامی ص ۱۸ ج ۲ طہ مرتاۃ ج ۵ ص ۱۲۴ ج ۵ ص ۷)

عن عابس بن ربيعة قال رأيت عمر يقبل الحجر ويقول لا أعلم أنك حجر ما ترفع ولا تنزل ۲۲۸

حضرت عمرؓ کے ارشاد کی کئی وجہ ہو سکتی ہیں۔

(۱) تقبیل حجر سے ان لوگوں کو غلط فہمی نہ ہو جائے جو نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں اور مسلمان ہونے سے قبل پتھروں کی عبادت سے مانوس تھے اور حجر اسود کو نفع و ضرر کا مالک نہ سمجھ لیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ ارشاد فرما کر سجدہ کیا کہ حجر اسود میں فی ذاتہ نفع و ضرر نہیں بلکہ تقبیل حجر کا نفع امتثال امر کی وجہ سے ہے۔

(۲) حضور مکی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ اور سنت کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

(۳) یہ بتانا ہے کہ تقبیل حجر امر تعبدی ہے ہم اس کی علت کو نہیں جانتے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں تقبیل کرتے ہیں۔

باب الوقوف بعرفة (الفصل الاول)

عن محمد بن ابی بکر الثقفی انه سأل انس بن مالك وهما غاديان من منى الى عرفة كيف كنتم الخ ۲۲۸

اہلال کا معنی تلبیہ پڑھنا مہل تلبیہ پڑھنے والا حضرت انس فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہؓ میں سے بعض عرفات میں وقوف کے وقت تلبیہ پڑھتے تھے اور بعض تلبیہ پڑھتے تھے ان میں سے کسی پر روک ٹوک نہیں ہوتی تھی حضور مکی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور صحابہؓ کے اجماع سکوتی یہ بات ثابت ہو گئی کہ وقوف عرفہ میں تلبیہ اور تکبیر دونوں جائز ہیں اسی طرح باقی اذکار بھی جائز ہیں یہ جواز کی بحث ہے وقوف عرفہ میں تلبیہ پڑھنا سنون ہے۔ حاجی کا تلبیہ اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سے احرام باندھا تھا اور یوم النحر کو جو عقبہ کی رمی تک رہتا ہے جو عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے۔

عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نحرنا ههنا والمسي كلما منحنا فأنحروا في ههنا الخ ۲۲۸

منحرا اسم ظرف کا میغ ہے نحر (تسربانی) کی جگہ مؤقف وقوف کی جگہ۔ جمع مزدلفہ کا علم ہے مزدلفہ کو جمع اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں لوگ جمع ہوتے ہیں اور مزدلفہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ازدلاف سے مشتق ہے اس کا معنی ہے قریب ہونا اور یہ جگہ منی کے قریب ہے۔

منی میں جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فرمایا ہے وہ مسجد خیف کے قریب ہے۔ اور عزرات میں صغرات کے قریب وقوف فرمایا اور مزدلفہ میں شعر حرام کے پاس وقوف فرمایا تھا۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ منی کی جگہوں میں سے جہاں میں نے قربانی کی ہے وہ جگہ قربانی کیلئے مخصوص نہیں بلکہ منی میں جہاں قربانی کر لو صحیح ہے اور عزرات اور منی میں جہاں میں نے وقوف کیا ہے یہ جگہ وقوف کے لئے ضروری نہیں عزرات اور مزدلفہ میں سے جہاں وقوف کر لو صحیح ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عزرات اور منی میں سے ہر جگہ وقوف صحیح ہے لیکن دوسری احادیث میں عزرات میں سے بطن عرنہ اور مزدلفہ میں سے وادی محسر میں وقوف سے منع فرمایا گیا ہے۔ اس لئے ان دو جگہوں میں وقوف سے بچنا چاہیئے ان دو جگہوں میں وقوف کیا تو حنفیہ کے اصح قول کے مطابق وقوف نہیں ہوگا۔

الفصل الثانی

عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم عرفة ان الله ينزل الى السماء الدنيا فيباهي بهم الملائكة فيقول انظر الى عبادي اتوحي شعنا للهم

شُعْنًا (بضم اشين وسكون العين) اشْعَثَ كى جمع ہے پر اگندہ بال والا۔ غُبْرًا اَعْبَنَ كى جمع ہے بمعنی غبار آلود۔ ضَا جَيْنَ مشہور نسخہ جیم کے ساتھ ہے الفَجَّ سے مشتق ہے الضج کا معنی ہے آواز بلند کرنا۔ ضا جین کا معنی ہو گا۔ رافعين اصواتهم (بالتلبیہ) فریاد کرنے والے (تلبیہ کے ساتھ) آواز بلند کرنے والے۔ ضا جین میں ایک نسخہ ضا جین (بالحاء المهملة) کا ہے اس کا معنی ہے دھوپ اور گرمی میں جلنے والے۔ مذکورہ تینوں کلمے اتونی کی ضمیر فاعل سے حال ہیں۔ فحی راستہ فحی عمیق کشادہ اور دور دراز کا راستہ۔ من کل فحی اتونی فعل کے متعلق ہے۔ یُرْهَقُ مجہول کا صیغہ راء اور هاء پر فتح اور هاء مشدّد رَهَق سے مشتق ہے رَهَق کا معنی ہے بدی اور برائی یہ رَهَق کا معنی ہے بدی اور برائی کی طرف منسوب کیا ہوا مطلب یہ کہ فرشتے عرض کرتے ہیں کہ یا اللہ فلاں اور فلاں تو بہت گناہگار ہیں مہارم کا ارتکاب کرنے والے ہیں اور مجربانہ زندگی کے ساتھ معروف ہیں کیا ان کی بخشش بھی ہوگئی ہے۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں قد غفرت لہم۔ عقیقہ آزاد کیا ہوا۔

۱۔ مرقاة ج ۵ ص ۲۲۸، ۲۔ دیکھو اسن الکبری للبیہقی ص ۱۱۵ ج ۵ علاء السنن ج ۱ ص ۱۸۱

۳۔ درختاروشامی ج ۲ ص ۱۹۱، ۴۔ اشعة اللمعات ج ۲ ص ۲۴۱، ۵۔ مرقاة ج ۵ ص ۲۲۳۔

باب الرفع من عرفۃ والمزلفۃ

الفصل الاول

عن ابن عمر قال جمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء
جمع کل واحدۃ منهما باقامة الخ من ۲۳.

جمع مزدلفہ کا علم ہے (کما مر) مطلب حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور
عشاء کو جمع کیا اور دونوں نمازوں کے لئے الگ الگ اقامت کہلاوائی یعنی دو نمازیں دو اقامتوں کے ساتھ ادا
فرمائیں۔ حدیث میں دو مسئلے ہیں (۱) مغرب اور عشاء کو جمع کرنا اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ مغرب اور عشاء کو
عشاء کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کو جب جمع کیا جائے گا تو دونوں کے لئے ایک اقامت کہی جائے گی یا
دو اقامتیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اذانیں اور اقامتیں کے ساتھ مغرب اور
عشاء کو جمع کیا جائے گا۔ اور یہی مذہب امام بخاری کا ہے۔

امام احمد، امام شافعی، امام زفر اور امام طحاوی کا مذہب اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب
اور عشاء کو ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ادا کرے۔

حنفہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر مغرب اور عشاء کو بغیر فاصلے کے جمع کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان سنہ
نوافل یا اور کسی کام کا فاصلہ نہیں کیا تو دونوں کو ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ ادا کرے یعنی مغرب کی نماز
پہلے اذان کہی جائے اور اقامت کہی جائے پھر عشاء کے لئے نہ اذان کہی جائے اور نہ اقامت کہی جائے اور اس طرح بغیر
وقفے کے دونوں کو جمع کرنا بہتر ہے۔ اور اگر دونوں کے درمیان کچھ وقفہ ہو جائے تو ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں۔

امام مالک کی دلیل | حد ثنا ابو اسحق قال سمعت عبد الرحمن بن یزید
یقول حج عبد اللہ فاتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ
اسی ابن مسعود

ط اعلام السنن ج ۱ ص ۱۴۴

تہ ہدایہ ج ۱ ص ۲۰۹

اَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ فَامْرُؤٌ رَجُلًا فَاذَنْ وَاَقَامَ شَرَعَ صَلَّى الْمَغْرِبَ وَصَلَّى بَعْدَهَا
مَرَكَّتَيْنِ ثُمَّ دَعَا بِعِشَائِهِ وَفَتَعَشَى ثُمَّ ارَى رَجُلًا فَاذَنْ وَاَقَامَ الْحَدِيثَ لِحُ
امام شافعی و امام احمد کی دلیل حدیث الباب امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کی
دلیل ہے اس میں ہے کہ مغرب اور عشاء کو جمع کیا ہر
ایک کے لئے الگ اقامت تھی۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل مسلم شریف میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے
الفاظ یہ ہیں۔ جمع رسول اللہ ﷺ علیہ و سلم بین
المغرب والعشاء بجمع صلی المغرب ثلثا والعشاء مَرَكَّتَيْنِ باقامة واحدة۔ اسی طرح
سعید بن جبیر حضرت ابن عمر کا مکمل نقل کرتے ہیں کہ ہم حضرت ابن عمر کے ساتھ مزدلفہ میں آئے تو حضرت ابن عمر نے
مغرب اور عشاء ایک اقامت کے ساتھ پڑھائی پھر پلٹ کر فرمایا کہ اسی طرح اسی جگہ میں ہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے نماز پڑھائی تھی۔

عن أبي أيوب قال صلى رسول الله ﷺ الله ﷻ عليه وسلم ليلة المغرب والعشاء باقامة
امام شافعی کی دلیل کا جواب اس باب کی احادیث مختلف ہیں بعض میں غلطی ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ
مغرب وعشاء کو جمع فرمایا اور بعض میں ہے کہ دو اقامتوں کے ساتھ جمع فرمایا دونوں قسم کی حدیثیں صحیح ہیں ان
دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور ایک اقامت کے
ساتھ جمع فرمایا تھا اور ان دونوں کے درمیان کچھ فاصلہ نہیں فرمایا۔ کچھ صحابہ نے مغرب پڑھ کر اونٹوں کو بٹھایا اور
سامان اُتاما پھر کھانا کھایا پھر اقامت کہہ کر عشاء کی نماز پڑھی۔ چونکہ صحابہ نے یہ کام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی
میں آپ کی اجازت سے کئے تھے اس لئے بعض روایتوں میں مغرب کے بعد کھانا کھانے اور عشاء کے لئے اقامت
کہنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی اس لئے جن حدیثوں میں اقامت واعدہ کی نسبت حضور صلی
اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے وہاں نسبت حقیقی ہے اقامتین کی نسبت آپ کی طرف مجازی ہے۔ اقامت
واعدہ والی حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ مغرب وعشاء کے درمیان فاصلہ نہ ہو اور اقامتین والی حدیث اس

صورت پر محمول ہے جبکہ مغرب و عشاء کے درمیان نوافل غشاء شام کا کھانا لیا اور کسی چیز کا فاصلہ نہ ہو۔
فائدہ جو حضرات جمع باقامتین کے قائل ہیں انہوں نے مختلف احادیث میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اقامتین والی احادیث کو ترجیح دی ہے و ترجیح یہ ہے کہ جمع باقامتین والی احادیث پر بخاری و مسلم متفق ہیں اور جمع باقامتہ واحدہ والی احادیث پر مسلم منفرد ہیں اس لئے تعارض کے وقت وہ احادیث راجح ہوں گی جن پر بخاری و مسلم متفق ہیں۔

لیکن ظاہر ہے کہ ترجیح والے طریقہ سے بعض احادیث کا ترک لازم آتا ہے اور منغیہ نے جو تطبیق کی صورت اختیار کی ہے اس سے دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے اس لئے منغیہ کا تطبیق والا طریق بہتر ہے۔

امام مالک کی دلیل کا جواب امام مالک کی دلیل صحیح بخاری کی وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اذانین اور اقامتین کے ساتھ مغرب و عشاء کو جمع فرمایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عشاء کی اذان میں حدیث کے راوی زہیر کو شک ہے۔ اس لئے اس حدیث سے اذانین پر استدلال تام نہیں ہے۔

عن عبد اللہ بن مسعود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقا تمام الاصلواتين صلاة المغرب والعشاء بجمع الخ ۲۳
 صلاة المغرب پر نصب ہے یا تو صلوٰتین کا بدل ہے یا اعنی فعل مقدر کا مفعول یہ ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی فرض نماز پڑھی ہے اپنے وقت پر پڑھی ہے ایک وقت کی نماز دوسرے وقت میں نہیں پڑھی مگر چند نمازوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیم و تاخیر فرمائی ہے۔
 (۱) مزدلفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھا جس سے مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہو گئی۔

(۲) مزدلفہ میں فجر کی نماز اپنے وقت معتاد سے قبل پڑھی۔
 مغرب کی نماز تو حقیقتہً اپنے وقت سے مؤخر تھی اس لئے کہ عشاء کے وقت پڑھی گئی تھی باقی فجر کے بارہ میں جو فرمایا گیا کہ وہ اپنے وقت پہلے پڑھی گئی اس کی مراد یہ ہے کہ وقت معتاد سے قبل پڑھی گئی یہ مطلب نہیں کہ فجر کا وقت شروع ہونے پہلے پڑھ لی تھی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے مزدلفہ میں ایک مرتبہ صبح ہونے کے بعد فجر پڑھی اور فرمایا الفجر فی

هذه الساعة (کہ فجر اس وقت پڑھی جاتی ہے)

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اپنے وقت جواز کے بعد اور فجر وقت معتاد سے پہلے مزدلفہ میں پڑھی ہے اس طرح آپ نے عرفات میں عصر اپنے وقت جواز سے قبل ظہر کے وقت میں پڑھی ہے حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس کا ذکر کیوں نہیں فرمایا۔ شارحین نے اس کی دو وجوہ لکھی ہیں۔

(۱) یہ بات حضرت ابن مسعود نے مزدلفہ میں بیان فرمائی اور مزدلفہ میں صرف دو نمازوں میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے اس لئے صرف ان دو کا ذکر کیا۔

(۲) جمع بین الظہر والعصر بتقدیم العصر فی وقت الظہر دن کے وقت عام لوگوں کے سامنے تھی اس میں کسی قسم کے اشتباہ کا اندیشہ نہیں تھا اس لئے اس کو بیان نہیں فرمایا اور جمع بین المغرب والعشاء اور تقدیم الفجر رات کے اندھیرے کے وقت تھی اس میں اندیشہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل کا علم مخصوص صحابہ کو ہو عام لوگوں کو نہ ہو اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود نے ان دو نمازوں کی تقدیم و تاخیر کو بیان فرمادیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی مذکورہ حدیث سے جس طرح مزدلفہ میں مغرب کی تاخیر اور فجر کی تقدیم کا مسئلہ معلوم ہوا جو کہ اتفاقی ہے، اسی طرح یہ حدیث اور دو اختلافی مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

مسئلہ عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ باقی مقامات پر جمع بین الصلاتین جائز ہے یا نہیں؟ باقی ائمہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقۃً جائز نہیں یعنی ایک نماز کے وقت میں دُور فرض نمازوں کو پڑھنا جائز نہیں اور جمع سورۃ جائز ہے یعنی ظہر یا مغرب کو آخری وقت پڑھا جائے اور عصر یا عشاء کو اڈل وقت پڑھ لیا جائے اس سے نمازیں اپنے اپنے وقت میں رہیں گی اور سورۃ جمع ہو جائیں گی۔ مذکورہ حدیث اس سلسلے میں حنفیوں کی دلیل ہے اس حدیث میں جو کچھ جمع بین الصلاتین کا اثبات اور باقی مواقع سے نفی ہے اور حدیثیں جو جمع بین الصلاتین کی مثبت ہیں وہ جمع صوری پر محمول ہیں یہی وجہ ہے کہ جمع بین الصلاتین ان نمازوں میں ثابت ہے جہاں جمع صوری ممکن ہے۔ والتفصیل فی کتاب القلوة

۱۔ التعلیق الصبح ج ۳ ص ۲۲۷ صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۲۶ پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی طویل حدیث ہے جس کے آخر کے الفاظ یہ ہیں۔ (جن سے مذکورہ حدیث صلوة فجر کو مقدم کرنے کا معنی سمجھا جاسکتا ہے) فلما طلع الفجر قال (ای ابن مسعود) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یصلی هذه الساعة الا هذه الصلوة فی هذا المكان من هذا اليوم قال هما صلاتان تحولان عن وقتها صلوة المغرب بعد ما یأتی الناس المزدلفة والفجر حين ینزع الفجر قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینفعلہ ۲۔ التعلیق الصبح ج ۳ ص ۲۲۶ مرقاۃ ج ۵ ص ۲۲۶

مسئلہ | مزدلفہ کے علاوہ باقی مواقع پر فجر کی نماز میں حنفیہ کے نزدیک اسفار افضل ہے اور شافعیہ کے نزدیک تغلیس افضل ہے یہ حدیث حنفیہ کی تائید کرتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزدلفہ میں فجر کو اہل وقت پڑھنا حضور ﷺ کی عام عادت کے خلاف تھا۔

عن ابن عباس قال انا من قدم النبي ﷺ الله عليه وسلم ليلة الزلفه ف
منعته اهله متفق عليه ۲۳۔

دُوقِ مزدلفہ کے سنون طریقہ میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ لیلة النحر (ذوالحجہ کی دسویں رات) کو مزدلفہ میں ہے۔ اور فجر کی نماز مزدلفہ میں فجر کا وقت ہونے کے بعد جلدی پڑھ کر مزدلفہ میں دُوقِ کمے اور طلوع شمس سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی طرف جائے جمہور کے نزدیک اسفار ہونے کے بعد جانا چاہیے اور مالکیہ کے نزدیک اسفار سے پہلے منیٰ کی طرف جانا چاہیے بلکہ

حضور ﷺ نے لیلة النحر کی رات کو طلوع فجر سے پہلے بعض اذواج مطہرات کو اور ضعیفاء کو منیٰ بھیج دیا تھا تاکہ حجاج کے ازدحام کی وجہ سے ان کو تکلیف نہ ہو۔ اس حدیث کے پیش نظر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ ضعیفاء کو طلوع فجر سے پہلے منیٰ جانا جائز ہے اور ان پر کوئی دم نہیں ہے۔

جب ضعیفاء طلوع فجر سے پہلے منیٰ جائیں گے تو ان کا دُوقِ مزدلفہ اداء ہو گیا یا نہیں؟ ضعیفاء کو طلوع فجر سے پہلے رات کے کس حصہ میں جانا جائز ہے؟ رات کا کتنا حصہ مزدلفہ میں رہنا ان کے لئے ضروری ہے۔ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف وقت و دُوقِ اور مقدار و دُوقِ کے اختلاف سے ناشی ہے اس لئے پہلے دُوقِ مزدلفہ کے وقت اور مقدار اور حکم میں جو اختلاف ہے اسے نقل کیا جاتا ہے۔

دُوقِ مزدلفہ کا حکم | حنفیہ اور جمہور ائمہ کے نزدیک دُوقِ مزدلفہ واجب ہے۔ ائمہ اربعہ کے سوا بعض سلف فرضیت دُوقِ مزدلفہ کے قائل ہوئے ہیں اور بعض

نے سنت بھی کہا ہے۔

دُوقِ کا وقت | حنفیہ کے نزدیک دُوقِ کا وقت طلوع فجر سے طلوع شمس تک ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لیلة النحر کے نصف اول کے بعد طلوع شمس تک ہے۔

دُوقِ کی مقدار | واجب اداء کرنے کے لئے وقت و دُوقِ میں سے ایک ساعت کا دُوقِ بھی کافی ہے جمہور کے نزدیک اگر وقت و دُوقِ میں مزدلفہ سے حاجی گذر گیا تو واجب اداء

۱۔ المغنی لابن تیمیہ ص ۴۲۳ ج ۳۔ ۲۔ المغنی ص ۴۲۱ ج ۳۔ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۱۸

۳۔ شامی ج ۲ ص ۱۹۳ المغنی ج ۳ ص ۴۲۲۔

ہو جائے گا اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مزدلفہ سے مردہ کافی نہیں بلکہ نزول ضروری ہے اگر صرف مردہ کیسے تو واجب اداء نہ ہونے کی وجہ سے دم لازم ہوگا اور اگر ایک ساعت نزول کر لیا تو واجب اداء ہو جائے گا دم لازم نہیں ہوگا۔
 مذکورہ سطور سے معلوم ہو چکا ہے کہ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے بالاتفاق مزدلفہ سے منی جانا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد ہے اس لئے جو ضعفاء فجر سے پہلے منی چلے جائیں گے ان کا وقوف نہیں ہو گا عذر کی وجہ سے ان سے وجوب ساقط ہو جائے گا اور دم بھی لازم نہیں ہوگا حنفیہ کے نزدیک رات کسی حصہ میں ضعفاء کو منی جانا جائز ہے نصف اخیر کا لیا کرنا ضروری نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقف کا وقت لیلۃ النحر کے نصف اول کے بعد شروع ہو جاتا ہے اور ایک سات کا وقوف بھی کافی ہے اس لئے اگر ضعفاء طلوع فجر سے پہلے رات کے نصف اخیر میں جائیں گے تو ان کا وقوف صحیح ہوگا اور واجب اداء ہو جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا اس لئے ان کے نزدیک ضعفاء کیلئے ضروری ہے کہ رات کے نصف اول کے بعد نصف اخیر میں جائیں اگر نصف شب پہلے جائیں گے تو ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔
 باقی ائمہ کے نزدیک ضعفاء کی رخصت رات کے نصف اخیر کے ساتھ مقید ہے حنفیہ کے نزدیک رات کے کسی حصہ کے ساتھ مقید نہیں۔ تقدیم ضعفاء کی جو صحیح احادیث ہیں ان میں نصف اخیر کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس لئے حنفیہ کا موقف احادیث کے ظاہر کے زیادہ قریب ہے۔

عنہ عن الفضل بن عباس وکان سہدایف النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی عشیة عرفة وعند اذ جمع للناس حین دفعوا علیکم بالسکینۃ الخ ص ۱۳۔
 حتمی دخل محسراً وهو منی۔ وادی عمر منی کا حصہ ہے یا مزدلفہ کا مذکورہ روایت میں ہے کہ منی کا حصہ ہے ایک قول یہ ہے کہ مزدلفہ کا حصہ ہے صحیح یہ ہے کہ وادی عمر مزدلفہ اور منی کے درمیان فاصلہ اور برزخ ہے اس کے کنارے منی اور مزدلفہ دونوں سے لگتے ہیں اس لئے منی سے بھی شمار کر لیتے ہیں اور مزدلفہ میں سے بھی۔

علیکم محصی الخذف حصی الخذف چھوٹے چھوٹے سنگریزوں کو کہتے ہیں جن کو انگلیوں کے سروں کے ساتھ پھینکا جاسکے۔ خذف رمی کی ایک قسم ہے اس کا معنی ہے انگلیوں کے ساتھ ٹکریاں مارنا۔
 لم یزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی حتی مرہی الجمرة۔ تلبیہ احرام کے وقت حاجی تلبیہ کہتا ہے کہ

۱۔ شامی ج ۲ ص ۱۹۳ المغنی ج ۳ ص ۴۲۲۔ ۲۔ شامی ج ۲ ص ۱۹۳۔ ۳۔ المغنی ج ۳ ص ۴۲۲

۴۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۱۳۷۔ ۵۔ حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۹۴۔ ۶۔ شامی ج ۲ ص ۱۹۴۔

شروع ہوتا ہے۔ حاجی تلبیہ کب ختم کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک، اوزاعی اور لیث رحمہم اللہ کے نزدیک حاجی یوم عرفہ کے زوال کے وقت تلبیہ ختم کرے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام قوری اور امام اسحاق فرماتے ہیں یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ جاری رکھے رمی کے وقت ختم کرے۔ پھر اوّل رمی کے وقت تلبیہ ختم کرے یا آخر رمی کے وقت ختم کرے؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اوّل رمی کے وقت تلبیہ ختم کرے اور امام احمد اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ آخر رمی کے وقت ختم کرے۔

مذکورہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کے موقف کی تائید کرتی ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے موقف کی تائید کے طور پر حضرت عائشہؓ کی حدیث پیش کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم موقفِ عرفات میں وقف کی جگہ کی طرف آئے تو آپ نے تلبیہ ختم کر دیا اور حضرت علیؓ کا اثر پیش فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ یوم عرفہ کے زوال تک تلبیہ پڑھتے اور زوال کے وقت تلبیہ ختم کر دیتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یوم عرفہ کو تلبیہ منقطع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اور اذکار میں مشغولیت کی وجہ سے تلبیہ منقطع کر دیتے یعنی کسی وقت تلبیہ چھوڑ کر اور اذکار پڑھ لیا کرتے تھے یہ مطلب نہیں کہ بالکل تلبیہ چھوڑ دیتے تھے یا اس کے بعد تلبیہ جائز نہیں۔ مذکورہ مطلب سے دونوں قسم کی احادیث جمع ہو جاتی ہیں۔
فائدہ عمرہ کرنے والا کب تلبیہ ختم کرے اس کی تفصیل اسی باب کی فصل ثانی کی آخری حدیث کی تشریح کے ضمن میں آئے گی۔

۱۔ اذ جز السالک ج ۲ ص ۲۷۰ فی کتاب الحجۃ عن عبد الرحمن بن یزید قال سمعت ابن مسعود رضی اللہ عنہ یجمع وهو یقول سمعت الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یقول ہنا لیلۃ اللہ لیلۃ کتاب الحجۃ علی اہل الدینۃ ج ۲ ص ۹۷۔
 قال الفضل بن عباس کنت مر دلیف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فما زلت اسمعه یلی حتی رمی الجمرۃ العقبة فلما سار ماھا قطع التلبیلۃ۔ کتاب الحجۃ ج ۲ ص ۹۸ جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ والی احادیث میں بعض مالکیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی جمرہ تک تلبیہ کی ان لوگوں کو اجازت دی تھی جنہوں نے عرفات سے احرام باندھا ہے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات کے دن تلبیہ ختم کر دیا تھا بعد میں احرام باندھنے والوں کو اپنے اجازت دی تھی آپ کی اجازت سے انہوں نے وقوف عرفہ کے بعد تلبیہ پڑھا تھا اس لئے ان کے تلبیہ پڑھنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی کتاب الحجۃ کی مذکورہ احادیث سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ ابن مسعود اور حضرت فضل بن عباس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تلبیہ سننے کی تصریح فرماتے ہیں

الفصل الثانی

عن محمد بن قیس بن مخزوم قال خطب رسول الله ﷺ الله عليه وسلم فقال ان اهل الجاهلية كانوا يدفعون من عرفة حين تكون الشمس كأنها عمامة الرجال في وجوههم الخ من ۲۳.

مشرکین ج کے موقع پر عرفات سے غروب شمس سے کچھ پہلے لوٹتے تھے جب کہ سورج غروب کے قریب ہوتا تھا۔ اس بات کو آپ نے تشبیہ کے ساتھ سمجھایا ہے۔ عین نکون الشمس کا نہا عمامہ الرجال فی وجوہہم۔ فی وجوہہم نکون کے متعلق ہے اور قبل ان تغرب یدفعون کی طرف ہے یا عین کا بدل ہے کا نہا عمامہ الرجال جملہ معترضہ ہے۔

اس جملہ معترضہ میں سورج کی ان شعاعوں کو جو سورج کے افق پر ہونے کے وقت ہوتی ہیں اور چہرے پر پڑ رہی ہوتی ہیں تشبیہ دی گئی ہے عمامہ کے ساتھ۔ آسان دم تشبیہ یہ ہے کہ جب سورج نصف غروب ہو جاتا ہے۔ تو اگر مغرب کی جانب پیٹا ہوں تو بقیہ نصف سورج ایسے لگتا ہے جیسے پیٹا کے سر پر پگڑی ہو کیونکہ پگڑی نصف کمرہ ہوتی ہے اور سورج بھی آدھا غروب ہو کر یا آدھا طلوع ہو کر پگڑی کی طرح نصف کمرہ ہوتا ہے۔

مشرکین سے مراد اہل مکہ کے علاوہ دوسرے مشرکین ہیں کیونکہ مشرکین مشعر حرام تک آتے تھے عرفات میں نہیں آتے تھے۔

کا نہا عمامہ الرجال فی وجوہہم فرمایا علی رؤسہم نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ جب سورج غروب کے قریب یا طلوع کے بعد افق پر ہوتا ہے تو اس وقت سورج کے پشت ہونے کی وجہ سے اس کی کرنیں چہرہ پر پڑتی ہیں۔

عمائم کی اضافت رجال کی طرف یا تو مزید توضیح کیلئے ہے (استراز کے لئے نہیں کیونکہ عمائم عموماً رجال کے ہی ہوتے ہیں) یا اضافت سے اعراب کی عورتوں سے استراز مقصود ہے۔ کیونکہ اعراب کی بعض عورتیں عمامہ کی طرح سر پر کپڑا باندھ لیا کرتی تھیں۔

اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے مشرکین کی مخالفت کرنے کے لئے عرفات سے غروب آفتاب کے بعد امد مزاد سے طلوع آفتاب سے قبل جانے کا حکم فرمایا ہے۔ اس لئے باتفاق قبلہ امت ماجی کے لئے صحیح طریقہ وہی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس کے خلاف کرنے سے گناہ ہوگا۔ لیکن اس طریقہ کی مخالفت کرنے سے دم لازم آئے گا یا نہیں اس میں تفصیل ہے۔

عرفات سے اگر عزوب شمس سے پہلے چلا گیا اور حد و عرفات سے تجاوز کر گیا پھر دوبارہ عرفات میں نہیں آیا یا عزوب کے بعد دوبارہ عرفات میں آیا تو دم لازم ہوگا اور اگر عرفات سے عزوب سے پہلے نکلا اور عزوب سے پہلے واپس آگیا تو دم لازم نہیں ہوگا۔ اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے بلکہ اور رات کو دیر تک عرفات میں رہنا خلاف سنت ہے اور مزدلفہ سے طلوع شمس کے بعد جانا برا ہے اور خلاف سنت ہے لیکن دم لازم نہیں ہوگا بلکہ

عن ابن عباس قال قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المزدلفة اغيلا من عبد المطلب على حمرات فجعل يلطخ اخفا ذنا ويقول اُبَيِّنِي الخ من ۲۳۔

مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ سے بچوں کو رات کے وقت ہی منیٰ میں بھیج دیا تھا اور بھیجے وقت ان کو ہدایت فرمائی کہ طلوع شمس سے قبل رمی نہ کرنا اور اس ہدایت کو ذہن نشین کرنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے نصیحت فرمانے کے ساتھ ساتھ نرمی اور پیار سے ان کی رانوں پر بھی ہاتھ مالتے جاتے تھے۔

مسئلہ | اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع شمس سے پہلے رمی سے منع فرمایا ہے اس نہی کی حیثیت کیا ہے اس کے خلاف کرنے سے رمی صرف خلاف سنت ہوگی یا بالکل غیر معتبر ہوگی۔ اس کو جاننے کے لئے رمی کا وقت اور اس میں ائمہ کا مذہب جاننا ضروری ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

رمی کا وقت | رمی کے وقت کی دو قسمیں ہیں ۱۱ وقت مستحب اور ۱۲ وقت جواز۔ یوم النحر کی رمی کے وقت مستحب میں تقریباً اتفاق ہے کہ یوم النحر کی رمی طلوع شمس سے عزوب شمس تک مستحب ہے۔

یوم النحر کی رمی کے وقت جوازیں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ امام مالک امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک طلوع فجر کے بعد رمی جائز ہے اور اس سے پہلے جائز نہیں اور امام شافعی کے نزدیک لیلة النحر کے نصف کے بعد رمی جائز تو گویا طلوع شمس سے پہلے ائمہ اربعہ کے نزدیک رمی جائز ہے اور ائمہ اربعہ دوسری احادیث کی وجہ سے طلوع شمس سے پہلے رمی کے جواز کے قائل ہوئے ہیں ائمہ اربعہ کے مذہب کے مطابق یہ حدیث بیان استحباب پر محمول ہوگی۔ لا تشرعوا الحمرة حتى تطلع الشمس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے رمی جائز نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع سے قبل رمی سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ طلوع سے قبل رمی غیر مستحب ہے۔

عن عائشة قالت ارسل النبي صلى الله عليه وسلم بامر سلمة ليلة الغر فموت
الجمرة قبل الغر ثم مضت فافاضت وكان ذلك اليوم اليوم الذي الح ۲۳.

فافاضت اى طاف طواف الافاضة.

پچھل حدیث کی تشریح کے ضمن میں معلوم ہو چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک طلوع فجر سے قبل رمی جائز نہیں اور امام
شافعی کے نزدیک نصف لیل کے بعد جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے۔ اس حدیث
کا ظاہر ائمہ ثلاثہ کے خلاف ہے اس لئے انہوں نے اس کی چند توجیہات کی ہیں۔

جمہور کے نزدیک توجیہات حدیث: ① قبل الفجر کے دو معنی ہو سکتے ہیں (۱) قبل طلوع الفجر
۲) قبل صلوٰۃ الفجر پہلے معنی کے مطابق امام

شافعی کا استدلال صحیح ہے اور دوسرے معنی کے مطابق استدلال صحیح نہیں جب دوسرے معنی کا بھی احتمال
ہے تو استدلال ختم ہو گیا۔

② قبل الفجر رمی حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خصوصیت تھی جو کہ حقیقت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے
اس خصوصیت کی طرف اس حدیث میں ہی اشارہ ہے کہ ان دونوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہ کے
پاس تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رات کے وقت ہی منی بھیج دیا تاکہ طلوع فجر سے پہلے رمی کر کے فجر کے بعد
عام لوگوں سے پہلے طواف افاضہ کر کے حلال ہو جائیں بعد میں بحرم کی وجہ سے طواف میں تاخیر سے حلال ہونے میں دیر نہ ہو۔

③ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ حضرت ام سلمہ
نے فجر سے قبل رمی کی اور اس بات کی تصریح نہیں کہ قبل الفجر رمی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت
شامل تھی یا نہیں۔ اور استدلال اس وقت صحیح ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اذن سے طلوع فجر سے قبل رمی کی ہو۔

عن ابن عباس قال يلبي المقيم او المعتمر حتى يستلم الحجر ثم اياه البوداد و
قال ودوح موقوف على ابن عباس من ۲۳.

اس میں معتمر کے تلبیہ کی اتہاد بیان کی گئی ہے کہ معتمر چاہے مکہ میں مقیم ہو یا ہے آفاقی ہو وہ طواف کے
شروع میں اسلام کے وقت تلبیہ منقطع کر دے۔

المقيم او المعتمر کا صلہ محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے المقيم بمكة من المعتمرين
او المعتمرين من القادمين۔ اس صورت میں اؤ تنويع کے لئے ہے یعنی عمرہ کرنے والے کی دو قسمیں۔

ہیں۔ (۱) معتمر مکہ میں مقیم ہو (۲) معتمر باہر سے آیا ہو۔ دونوں کے لئے ایک حکم ہے کہ اسلام تلبیہ پڑھیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اوٹنک مادی کے لئے ہو یعنی رادی کو شک ہے کہ حضرت نے المقیم فرمایا تھا یا المعتبر فرمایا۔
 و سرمدی موقوفہ علی ابن عباس۔ صاحب مشکوٰۃ کی صنیع سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن عباس پر موقوف ہے مرفوع نہیں کیونکہ حدیث موقوفہ نقل کی ہے کیونکہ مشکوٰۃ میں عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کی بجائے عن ابن عباس قال لکھا ہے۔ پھر حدیث کے موقوف ہونے کی تصریح فرمائی حالانکہ ابوداؤد نے پہلے مرفوعاً روایت نقل کی ہے پھر ایک سند نقل کر کے فرمایا ہے کہ اس سند سے یہ حدیث موقوف ہے۔ اس لئے اگر صاحب مشکوٰۃ یوں فرماتے رواہ ابوداؤد مرفوعاً و ردی موقوفاً تو بات زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔

معتبر کتب تلبیہ قطع کرے | جہور کے نزدیک معتمر جب طواف عمرہ کے لئے اسلام کرے اس وقت تلبیہ منقطع کرے اور اہرام ملکت فرماتے ہیں کہ اگر میتات سے احرام باندھا ہے تو دخول ہرم کے وقت تلبیہ منقطع کرے اور اگر میتات اندر سے (تعمیم جوازہ وغیرہ) احرام باندھا ہے تو رؤیت بیت اللہ کے وقت تلبیہ ختم کرے۔ حدیث مذکورہ سے جہور کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

مناسبتہ الحدیث بالباب | سوال۔ اس حدیث میں معتمر کے تلبیہ کا بیان ہے اور باب ہے المنع من عرفۃ والمزدلفۃ تو حدیث اور باب میں کیا مناسبت جواب۔ اس باب میں مناسبت حاجی کے تلبیہ منقطع کرنے کا مسئلہ آگیا تھا تو مصنف نے مناسب سمجھا کہ جب حاجی کے تلبیہ منقطع کرنے کا مسئلہ مناسبت آگیا تو استطراداً معتمر کے تلبیہ کے حکم والی حدیث بھی لکھ دی جائے۔

باب فی الجمار

جمار کا معنی | جمار عبرۃ کی جمع ہے۔ جمرہ لغت میں سنگریزے کو کہتے ہیں اور جمرہ باب تفعیل کا مصدر ہوتا اس کا معنی ہے جمع ہونا جب کوئی قبیلہ جمع ہو تو عربی کہتے ہیں تجسس منی فلان۔ جمار کا اطلاق منی کے ان مخصوص مقامات پر بھی ہوتا ہے۔ جہاں حاجی رمی کرتے ہیں اس جگہ تین ستون بنے ہوئے ہیں ایک

۱۔ ابوداؤد ص ۲۵۲ ج ۱ ۲۔ مراقہ ج ۵ ص ۳۴۲ ۳۔ اجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۶ ۴۔ مراقہ ج ۵ ص ۳۴۲ ۵۔ اس مسئلہ میں مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے اجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۶ کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج ۶ ص ۷

نام جمرہ اولیٰ دوسرے کا نام جمرہ وسطیٰ اور تیسرے کا نام جمرہ عقبی ہے۔ ان کا نام جمرہ رکھنے کا ذکر نہیں ہو سکتی ہیں۔
 (۱) جمرہ سنگریزوں کو کہتے ہیں اور ان جگہ پر بھی سنگریزے جمع ہوتے ہیں۔ (۲) ان کے قریب لوگ جمع ہوتے ہیں۔
رمی جمار کا حکم | جہور ائمہ کے نزدیک رمی جمار واجب ہے۔ اگر رمی جمار کو ترک کر دیا تو دم لازم ہوگا اور امام مالک کے نزدیک سنت منکدہ ہے۔ ترک پر جبر نقصان ضروری ہے بلکہ یہ اختلاف فطری ہے۔

رمی کے دن | حاجی کے لئے ذوالحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تاریخ کی رمی واجب ہے بارہویں کی رمی مکہ کے تیرھویں تاریخ کے طلوع فجر سے پہلے مئی سے چلا جائے تو چوتھے دن (تیرھویں تاریخ) کی رمی واجب نہیں اور اگر تیرھویں تاریخ کے طلوع فجر تک مئی میں ہے تو اس دن کی رمی بھی واجب ہے۔ پہلے دن صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہے اور باقی دنوں میں تینوں جمرات کی رمی واجب ہے۔
وقت رمی | رمی کے وقت جواز اور وقت مستحب کی بحث پہلے باب کی دوسری فصل کی دوسری اور تیسری حدیث کی تشریح کے ضمن میں گذر گئی۔

الفصل الاول

عن جابر قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يرمي على مراحله يوم النحر
 يقول لتأخذوا مناسككم الى منى ۲۳۔

رمی راکب افضل ہے یا ماشیا؟ | رمی کے دن چار ہیں یوم النحر کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے باقی تین ایام میں تین جمرات کی رمی ہے۔
 اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر چاروں دن رمی ماشیا کرے تو جائز ہے اور چاروں دن کی ہر رمی راکب کرے اور کسی کو ایذا نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ رمی راکب و ماشیا کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں افضلیت میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔ امام احمد اور اسحاق کے نزدیک رمی ماشیا افضل ہے۔

امام مالک کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ یوم النحر کے بعد کے تین دنوں میں رمی ماشیا افضل ہے۔ یوم النحر کی رمی میں نہ رکوب افضل ہے اور نہ مشی بلکہ جس حالت میں جمرہ عقبہ تک پہنچے اسی حالت میں رمی کر لے۔ اگر

۱۔ اوجز المساک ج ۸ ص ۶۹۔ ۲۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۱۵۰۔ ۳۔ شامی ج ۲ ص ۲۰۔

۴۔ المغنی ج ۳ ص ۴۲۹ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۔

راکباً جمرہ تک پہنچا ہے تو رمی کے لئے نزدل کی ضرورت نہیں راکباً ہی رمی کر لے اور اگر ماشیاً جمرہ تک پہنچا ہے تو رمی کے لئے رکوب کی ضرورت نہیں۔

شافعیہ کی نزدیک تفصیل یہ ہے کہ یوم النحر کو اگر راکباً پہنچا ہے تو راکباً رمی کر لے اور ماشیاً پہنچا ہے تو ماشیاً رمی کرے۔ یوم النحر کے بعد دو دنوں میں ماشیاً رمی کرے اور آخری دن راکباً رمی کرے۔

حنفیہ کے اس سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ (۱) حنفیہ میں امام محمد اور امام ابو یوسف جہا اللہ سے نقل کیا ہے کہ تمام رمی راکباً افضل ہے۔ (۲) ظہیر یہ میں ہے کہ تمام رمی میں مشی بہتر ہے۔ (۳) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جس رمی کے بعد اور رمی ہو۔ (جیسے آخری تین دنوں میں جمرہ اولیٰ و وسطیٰ کی رمی) وہاں مشی افضل ہے اور جس رمی کے بعد اور رمی نہ ہو (جیسے تمام ایام میں جمرہ عقبہ کی رمی) اس میں رکوب افضل ہے۔ صاحب ہدایہ صاحب کافی صاحب بدائع صاحب در مختار اور علامہ ابن عابدین شامی نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی ہے بعض فقہاء نے تمام رمی میں مشی کی افضلیت کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ اقرب الی التواضع ہے۔ اور اس میں ایذا مسلمین سے حفاظت ہے۔ رکوب میں ازدحام کی وجہ سے دوسرے مسلمانوں کی ایذا کا اندیشہ ہے۔

شیخ الاسلام علامہ مظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عوام کے لئے رمی ماشیاً ہی افضل ہے کیونکہ اگر ازدحام میں راکباً رمی کی جائے گی تو مضغاء مسترجلین کو ایذا پہنچے گی۔

وجہ ترجیح قول ابی یوسف

حنفیہ میں سے زیادہ ترقیاء نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح صاحب ہدایہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ پہلے دو جہرات کی رمی کے بعد وقوف اور دعاء سنت ہے اور مشی اس کے لئے مناسب ہے کیونکہ مشی اقرب الی التواضع ہے کچھ اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد وقوف اور دعاء نہیں بلکہ جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد لوٹنا ہے اور راکب رجوع پر زیادہ قادر ہے۔

حکایت

ابراہیم بن جراح فرماتے ہیں کہ میں امام ابو یوسف کی مرضی الوفا میں ان کے پاس گیا امام صاحب نے آنکھیں کھولیں اور سوال کیا کہ رمی ماشیاً افضل ہے یا راکباً؟ میں نے کہا کہ ماشیاً افضل ہے فرمایا غلط ہے۔ پھر میں نے کہا کہ راکباً افضل ہے تو فرمایا کہ غلط ہے پھر فرمایا کہ جس رمی کے بعد وقوف ہے وہاں مشی افضل ہے اور جس کے بعد وقوف نہیں وہ راکباً افضل ہے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ

میں امام صاحب کے پاس سے اٹھ کر چلا گیا ابھی گھر کے دروازہ تک بھی نہیں پہنچا تھا کہ میں نے امام ابو یوسف کی موت کی اطلاع سنی۔ مجھے اس حالت میں حصّ علی العلم سے بڑی حیرانی ہوئی۔

بیانِ محلِ حشد آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے یومِ النحر کی رمی اپنی راحلہ پر سوار ہو کر فرمائی آپ کے اس عمل کے تین محل ہو سکتے ہیں۔ (۱) رمی راکباً افضل ہے اس لئے آپ نے اپنی راحلہ پر سوار ہو کر رمی فرمائی۔

(۲) آپ سوار ہو کر مزدلفہ سے منی آئے تھے اگر رمی کے وقت اتارنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی بلکہ اپنی حالت پر رہتے ہوئے راکباً رمی فرمائی۔

(۳) آپ نے راکباً اس لئے رمی فرمائی تاکہ لوگ دیکھ لیں اور رمی کا طریقہ اچھی طرح جان لیں جیسا کہ آپ نے طواف راکباً فرمایا تھا تاکہ لوگوں کو طواف کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

حدیث کے محل میں مذکورہ تینوں احتمال ہیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے احتمال کو اختیار فرمایا ہے کہ آپ نے تعلیم کے لئے رمی راکباً فرمائی۔

وَعَنْهُ قَالَ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَمْعِ بِمِثْلِ حَصَى الْغَزَفِ
سرواۃ مسلم ص ۲۳۔

حصّی حصّاء کی جمع ہے بمعنی سنگریزے۔ غزف رمی کی ایک فصّ ہے انگلیوں کے ساتھ کنکری مارنے کو غزف کہتے ہیں حصّی الغزف کا معنی ہے انگلیوں کے ساتھ ماری جانے والی کنکریاں یعنی چھوٹے چھوٹے سنگریزے اس کی مقدار شامین حدیث نے باقلاء اور کھجور کی گٹھلیوں سے مقرر کی ہے اس حدیث میں ان حصّی کی مقدار بیان کرنی مقصود ہے جو آپ نے جبرہ پر ماری ہیں۔

کنکریوں کی مقدار اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جو کنکریاں ماری تھیں وہ باقلاء یا کھجور کی گٹھلیوں کی مقدار تھیں اس لئے ایسی کنکریاں مارنا سنت ہے اور اس سے چھوٹی کنکریاں اور اس سے بڑے پتھر مارنا مکروہ ہے۔ ایک صحیح

۱۔ التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۲۱ ۲۔ مرقاة ج ۵ ص ۲۴۴ شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ تینوں احتمال برابر درجہ کے ہیں۔ اس لئے ہم کسی احتمال کو متعین نہیں کر سکتے ایک محل کی تعیین کی بجائے آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے عمل کو دیکھتے ہوئے یوں کہیں کہ یومِ النحر کی رمی راکباً افضل ہے اور باقی آیام کی ماشیاً۔ اس لئے اعلا السنین پر اپنے باب کا عنوان یہ رکھا ہے باب یرمی جبرۃ العقبة یومِ النحر راکباً و فی سائر الايام یرمی کلباً ماشیاً و هو الافضل (اعلا السنین ج ۱ ص ۱۸۹ تا ص ۱۹۰)

حدیث میں ہے کہ بامثال هو لاء فارموا وایاکم والغلو فی الدین یعنی اس قسم کی کنکریاں مارو اور غلو فی الدین سے بچو۔

کیفیت رمی | اوپر کنکریوں کی مقدار معلوم ہو چکی ہے کنکریاں مارنے کی کیفیت کیا ہو اس کے میں طریقے منقول ہیں۔

- (۱) دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے سرے کو سبابہ کے وسط پر رکھے اور انگوٹھے کے اوپر کنکری رکھ کر مارے۔
- (۲) دائیں ہاتھ کی سبابہ کا حلقہ اس طرح بنائے کہ سبابہ کا سراسر انگوٹھے کے جڑ پر آجائے اور انگوٹھے پر کنکری رکھ کر مارے۔
- (۳) سبابہ اور ابہام کے مڑوں کے ساتھ پکڑ کر مارے یہ طریقہ اچھا ہے اس لئے کہ آسان ہے۔

وَعَنْهُ قَالَ رَمَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْفُرْجِ رَمِيْ چاشت کے وقت فرمائی اور باقی ایام کی رمی زوال کے بعد منجی کا زَالَتِ الشَّمْسِ مَتَّۃً ۲۳۔

منجی کا وقت اور منجہ کہتے ہیں طلوع شمس سے زوال تک کے وقت کو کہتے ہیں۔

آخری تین ایام کی رمی کا وقت | یوم الفجر کی رمی کا وقت مستحب و وقت جواز کی تفصیل پچھلے باب کی فصل ثانی کی امامیہ کی تشریح کے ضمن میں آچکی ہے۔

یوم الفجر کے بعد تین دنوں کی رمی کا وقت کیا ہے؟ گیارہ اور بارہ تلخیص کی رمی کے بارہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان دنوں کی رمی کا وقت زوال کے بعد ہے۔ زوال سے پہلے جائز نہیں۔ تیسریوں تاریخ کی رمی میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے نزدیک تیسریوں ذوالحجہ کی رمی زوال سے پہلے جائز ہے اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آخری دن کی رمی بھی زوال سے پہلے جائز نہیں ہے۔

کتاب طہارۃ ج ۵ ص ۳۴۵۔ ۸۷۱۔ او جز المسالک ج ۸ ص ۵۷۱۔ حنفیہ کے نزدیک وقت رمی کی تفصیل یہ ہے کہ گیارہ اور بارہ تاریخ کی رمی کا وقت زوال سے شروع ہوتا ہے اور اگلے دن کی فجر طلوع ہونے تک ہے زوال سے غروب تک وقت مستحب ہے اور غروب سے طلوع فجر تک وقت غیر معذور کے لئے مکروہ ہے لیکن اس وقت رمی کرنے سے جزاء لازم نہیں ہوتی۔ تیسری تاریخ کی رمی کا وقت امام صاحب کے نزدیک طلوع فجر سے غروب شمس تک ہے اور صاحبین کے نزدیک زوال سے غروب شمس تک ہے۔

فائدہ | دس گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کے بعد کی راتیں پچھلے دنوں کے تابع ہیں یعنی اگر دس ذوالحجہ کی رمی ارہ جائے تو دسویں تاریخ کے بعد جو رات ہے اس میں ادا کر سکتے ہیں یہی حکم گیارہ اور بارہ کی رمی کہ ہے تیسری تاریخ کے بعد جو رات ہے وہ تیسری تاریخ کے تابع نہیں اگر تیسری تاریخ کی رمی غروب تک نہ کی تو رات کو

جمہور کی دلیل

یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ یوم النحر کے بعد باقی تمام دنوں میں آپ زوال کے بعد رمی فرماتے تھے۔ مذکورہ حدیث میں اگرچہ ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس سے معلوم ہو کہ زوال سے پہلے رمی جائز نہیں یا زوال کے بعد رمی کرنا واجب ہے لیکن دوسری کتب حدیث میں روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زوال سے قبل آخری تین ایام کی رمی جائز نہیں۔

بخاری شریف میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے کسی نے سوال کیا کہ میں جمرات کی رمی کب کروں آپ نے فرمایا کہ جب تیرا امام ہی کہے اس وقت تو بھی کر لے اس نے پھر سوال کا اعادہ کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: کنا نَحْمِلُ فَاِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ مِنْ مِيقَانَا كَهَمِّ وَقْتِ كَاِنتِظَارِ كَرْتِ تَحْتِ جِبِ سَوْرَجٍ مُّوَحَّلٍ جَانِئَا تَوْهَمِ رَمِي كَرِ لِيْتِ بَلِّ تَحْمِلِ كَالْفِظِ دَلَالَتِ كَرْتَا هِ كَزَوَالِ سِ پِلَ رَمِي جَانِئِ نَحْمِلِ وَرَنَ زَوَالِ كِ وَقْتِ كِ اِنتِظَارِ كِ ضَرِيْرَتِ نَهْوَتِي مُوَلَا اِمَامِ مَلِكٍ مِیْ حَضْرَتِ ابْنِ عُمَرَؓ كَا اِرْشَادِ هِ لَا تَرَحُّ الْجَمَاعَیْنَ فِی الْاِیَّامِ الثَّلَاثَةِ حَتّٰی تَزُولَ الشَّمْسُ یَعْنِیْ (یوم النحر کے بعد) تین دنوں میں زوالِ شمس سے پہلے رمی نہ کر۔

یہی ہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد نقل کیا ہے اِذَا اِنْتَفَخَ النَّاسُ مِنْ یَوْمِ النَّفَرِ فَمَنْ دَخَلَ الرَّمِیَّ وَالصَّدْرَ كَرْتِ جِبِ یَوْمِ النَّفَرِ كِ مِیْجِ ہو جائے تو رمی اور طواف صدر جائز ہے۔

امام صنّاک کی دلیل

عن عبد الله بن مسعود انه انتهى الجمرة الكبرى فجعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه ۲۳۱

جمروہ بکبری سے جمروہ عقبہؓ مراد ہے۔ اس حدیث میں جمروہ عقبہ کی رمی کا مستحب طریقہ بیان کیا گیا ہے جمہور کے نزدیک جمروہ عقبہ کی رمی مذکورہ طریقہ سے مستحب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جمروہ عقبہ کے پاس اس طرح کھڑا ہو کہ بیت اللہ شریف بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب ہو اور سات کنکریاں ہر کنکری کے ساتھ

بقیہ رمی جائز نہیں (ادجز الساک ج ۸ ص ۵۸ شامی ج ۲ ص ۲۱۰) لے بخاری ج ۱ ص ۲۲۵۔ مولا امام مالک ص ۴۳۵۔ فی سند طبع ابن عمر و ضعف الیہ ہقی (نصب الرایہ ج ۳ ص ۸۵) قوت دلیل کی وجہ سے حضرت علامہ طغر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رجحان جمہور کے مذہب کی طرف ہے دلیل سے جمہور کا مذہب ثابت کیا ہے اور باب کا عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے۔ باب جمرة العقبة یوم النحر رمی الجمار الثلاث فی سائر الايام بعد الزوال (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۷۵)۔

تکبیر پڑھے بعض شافعیہ کے نزدیک مستحب طریقہ یہ ہے کہ جہرہ عقبہ کی رمی کے وقت منہ قبلہ کی جانب کرے اور جہرہ بائیں جانب کرے۔

جہور کا مستدل حدیث مذکور ہے جس کی شیخین نے تخریج کی ہے بعض شافعیہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود نے جہرہ عقبہ کی رمی بطن دلوئی سے کی واستقبل القبلة اور قبلہ کی طرف منہ کیا۔

اوپر جہرہ عقبہ کی رمی کا طریقہ مذکور ہوا باقی جہرات کی رمی میں استقبال قبلہ مستحب ہے۔ یکسر مع کل حصاة۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر رمی کے ساتھ تکبیر کہتے تھے اور بخاری شریف میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے سات ٹکڑیاں ماریں اور ہر ٹکڑی کے بعد تکبیر کہتے تھے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں یکسر اشتر کل حصاة ساری رمی کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ ہکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔

جواب جواب یہ ہے کہ تعقیب اور جمعیت میں منافات نہیں اگر تکبیر رمی حصاة کے بعد بھی ہو تو اس پر مع کا لفظ بولنا صحیح ہے۔ مع کا لفظ بولنے کے لئے ضروری نہیں کہ تکبیر رمی کے ساتھ ابتداء و انتہاء متصل ہو جیسا کہ قرآن پاک میں مکہ بقیس کا قول نقل کیا گیا ہے اسلمت مع سلیمان میں سلیمان کے ساتھ ایمان لائی اس نے مع سلیمان کا لفظ بولا حالانکہ اس کا ایمان لانا سلیمان علیہ السلام کے ایمان لانے کے ساتھ متصل نہیں تھا ہکذا امری الذی انزلت علیہ البقرة۔ الذی انزلت علیہ البقرة سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ کا اسم گرامی ذکر کرنے کی بجائے آپ کا ذکر موصیل صلہ کے ساتھ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ طریقہ سے رمی کی اہمیت بیان کرنے کے لئے کر رہی کا یہ طریقہ اتنا احسن اور اتم ہے کہ اس طریقہ سے اس ذات نے رمی فرمائی ہے جس پر سورت بقرہ نازل ہوئی۔ سورہ بقرہ کا ذکر یا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں حج کے بہت سے احکام ہیں یا اس وجہ سے ہے کہ سورہ بقرہ تمام سورتوں سے بڑی سورت ہے۔

عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یستحب الا بحجار اربعی الجمارات والسبعی بین الصفا والمروة ثوباً الخ ص ۲۲

معانی الفاظ (۱) الحجارة بالاحجار اجمار سے استنباط کرنا۔ (۲) دھونی دینا۔

حدیث میں پہلے اجماع سے مراد بالاتفاق استیلاء بالا حجار ہے اور اذا استجمعوا حدکم میں اجماع کے بعض شاربین حدیث نے استیلاء بالا حجار کے معنی مراد لئے ہیں اور بعض نے تغیر (دھونی) کے معنی مراد لئے ہیں۔ دوسرا معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں حد میں تکرار نہیں رہتا۔ لہذا تاؤ کا فتح اور داؤ مشد اس کا معنی ہے طاق عدد دہیے تین، پانچ، سات۔

مطلب حدیث مطلب یہ ہے کہ طاق عدد پسندیدہ چیز ہے اس لئے استیلاء بالا حجار، رمی، سعی بین الصفا والمروة، طواف اور تہجد میں طاق عدد کی رعایت کی جائے۔ استیلاء بالا حجار میں طاق ہونا تین کے عدد کے ساتھ سنت ہے اور باقی تمام کاموں میں طاق ہونا سات کے عدد کے ساتھ ہے رمی میں سات لنگریاں مارنا اور سعی بین الصفا والمروة میں سات پکڑ لگانا واجب ہے اور طواف کے سات پکڑ جمہور کے نزدیک فرض ہیں اور ضعیفہ کے نزدیک چار فرض اور باقی تین واجب ہیں۔

الفصل الثانی

وعنما قالت قلنا الا نبني لك بناء يظلك بمعنى قال لا مني مناع من سبق^{۲۳} قال لا مني مناع من سبق۔ لا پروقف کر کے پڑھا جائے لا کے بعد تبینوا فعل محذوف ہے مناع الانا ختے مشتق ہے اناضہ کا معنی ہے اونٹ بٹھلانا اور مناع کا لغوی معنی ہے اونٹ بٹھانے کی جگہ اور یہاں مطلق ٹھہرنے کی جگہ مراد ہے۔

مطلب یہ ہے کہ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیلئے منی میں عمارت بنادیں جس سے آپ کو سایہ مائل ہو کیونکہ نیمہ وغیرہ سے ایسا سایہ نہیں ہوتا جس سے گرمی سے بچا جائے عمارت کے سائے سے گرمی سے حفاظت ہو سکتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا اور وجہ یہ بیان کی کہ منی میں عمارت بنانے سے کسی کے لئے جگہ خاص نہیں ہوتی بلکہ منی عام جگہ ہے جس جگہ جو آدمی ٹھہر جائے گا وہ جگہ اس کا حق ہے۔ عمارت بنانے سے منع فرمانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر عمارت بنانے کی اجازت دے دی گئی تو اور لوگ بھی عمارت بنائیں گے جس سے منی کی جگہ لوگوں کے لئے تنگ ہو جائے گی۔ یہی حکم مشوارع اور اسواق اور ان جگہوں کا ہے جس سے عوام الناس کا حق متعلق ہے ایسی جگہ کسی خاص آدمی کے لئے عمارت وغیرہ بنا کر اپنے لئے خاص کرنے کا حق نہیں ہے۔

بالحبسی

ہدی اس جانور کو کہتے ہیں جسے رضاء باری تعالیٰ کے لئے حرم پاک میں ذبح کیا جائے۔ ہدی کبھی واجب ہوتی ہے اور کبھی سنت واجب صدایا یہ ہیں (۱) دم تمتع (۲) دم قران (۳) دم جنایت (۴) دم نذر (۵) دم احصار ان کے علاوہ باقی مسنوں ہیں۔

ہدی اور اضحیہ | اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے جو جانور ذبح کئے جائیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) ہدی (۲) اضحیہ ہدی کے بارہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جانور جو اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے مکان مخصوص (حرم) میں ذبح کیا جائے اور اضحیہ اس جانور کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے زمان مخصوص (۱۰-۱۱-۱۲) ذوالحجہ میں ذبح کیا جائے ہدی مکان کے ساتھ مخصوص ہے۔ زمان کے ساتھ مخصوص نہیں ہر زمانے میں ہدی حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے اور اضحیہ زمان کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہدی اور اضحیہ میں عموم خصوص من وجه نہیں۔ دس گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کو ہر جگہ اضحیہ کا جانور ذبح کیا جا سکتا ہے۔ ہدی اور اضحیہ میں عموم خصوص من وجه کی نسبت ہے۔ ایام قربانی میں قربانی کی نیت سے حرم میں جانور ذبح کیا جائے تو وہ ہدی بھی ہے اور اضحیہ بھی اور اگر ایام نحر میں غیر حرم میں ذبح کرے تو اضحیہ ہے ہدی نہیں اور غیر ایام نحر میں حدود حرم میں تقرب کی نیت سے جانور ذبح کیا جائے تو ہدی ہے اضحیہ نہیں۔

الفصل الاول

عن ابن عباسؓ قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم النظم بذي الحليفة شعدها بناقتهم فاشعرها في صفحة سنامها الايمن الخ ص ۲۳۱

اشعار کا معنی | اشعار کا معنی ہے جانور کی کوہان کی ایک جانب میں نیزہ وغیرہ مار کر زخم کرنا کہ چمڑا کٹ کر خون نکل آئے اور لوگوں کے لئے علامت بن جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے اور کوئی تعرض نہ کرے۔

مشترکین کی عادت تھی کہ اس جانور کو نہیں چھیڑتے تھے جو حرم کی طرف بطور ہدی کے جاتا تھا۔ اس لئے زمانہ جاہلیت سے یہ رواج تھا کہ علامت کے طور پر ہدی کے گلے میں قلابہ ڈالتے تھے یا اشعار کرتے تھے تاکہ لوگ پہچان لیں کہ یہ ہدی کا جانور ہے اور اس سے تعرض نہ کریں۔ لے مرقاة ج ۵ ص ۳۴۹

قلائد اور اشعار چونکہ ایک مفید مقصد کے لئے تھے اس لئے شریعت نے اسے برقرار رکھا۔

اشعار کا حکم جمہور کے نزدیک اشعار شکت ہے اور امام ابو حنیفہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ اشعار مکروہ ہے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں نے امام صاحب پر زبان طعن سرائی

کہ انہوں نے ایک ایسی چیز کو مکروہ کہا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شکت سے ثابت ہے۔

امام صاحب پر طعن کا جواب جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے نفس اشعار کو مکروہ نہیں کہا بلکہ اپنے زمانے کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کہ ان کے زمانے

میں لوگ مد سے زیادہ مجاذز کرنے لگ گئے تھے زیادتی یہ تھی محمد سے زیادہ زخم کر دیتے تھے جس سے جانور کو بے جا تکلیف ہوتی تھی اور زخم کے سرایت کرنے کا اندیشہ ہوتا تھا۔

امام محمدرحمۃ اللہ علیہ اس باب کی احادیث ذکر کر کے فرماتے ہیں وسمہذا نأخذ بالتقليد فضل من الاشعار والاشعار حسن امام محمد نے اشعار کو حسن فرمایا ہے اور اس میں امام صاحب کا کوئی اختلاف نقل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب نے نزدیک اشعار حسن ہے اگر امام صاحب نے نزدیک مطلقاً اشعار مکروہ تھا تو امام محمد امام صاحب کا اختلاف نقل کرتے نہ کیونکہ اختلافی مسائل میں اختلاف نقل کرنا ان کی عادت ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کو زیادہ جاننے والے ہیں وہ بھی فرماتے ہیں کہ امام صاحب مطلق اشعار کو مکروہ نہیں فرماتے بلکہ اس اشعار کو مکروہ فرماتے ہیں جو ایسے طریقے سے کیا جائے جس سے جانور کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو کہ لوگ مد کی رعایت نہیں کرتے تھے اس لئے سبب باب کے لئے آپ نے اشعار سے منع فرمایا۔ نتیجہ مذکور سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک مطلق اشعار مکروہ نہیں اشعار ہلک مکروہ ہے امام صاحب پر طعن ان کے مذہب سے ناواقف کا نتیجہ ہے۔

۱۔ مرقاة ج ۵ ص ۳۶۹ . ۲۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۲۳۸ . ۳۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۳۶۷
علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہ صحیح نہیں کہ امام صاحب نے اشعار ہلک کو مکروہ کہا ہے کیونکہ اگر امام صاحب کی یہی مراد ہوتی تو ان فرماتے الاشعار الذی یفنی فی ہذا لک البدن مکروہ۔
شیخ الاسلام علامہ ظہیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ جواب دیا ہے کہ فقہاء کی عادت ہے کہ قرائن معلومہ کے ساتھ مطلق کی تعلیم اور عام کی تخصیص کرتے رہتے ہیں خود شافعی نے اپنے امام کے بہت سے اقوال عام کی قرائن سے تخصیص کی ہے بہت سے مسائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مطلق منقول ہیں لیکن بعد کے علماء نے قرائن سے بقیہ (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

ومن عائشة قالت قلت قلاد بدن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدی ثم قلدها
 واشعرها واحدا هافما حرم علیہ شئ کان احل له ص ۱۳۳ جب آدمی حج یا عمرہ کا احرام
 باندھتا ہے تو اس پر کچھ پابندیاں عائد ہوجاتی ہیں (مثلاً اسے ہوئے کپڑے پہننا جائز نہیں خوشبو لگانا ممنوع ہوتا ہے
 مجامعت ناجائز ہوجاتی ہے) ان پابندیوں کو محظورات احرام کہتے ہیں جب ہدی لے جائے والا خود بھی حج یا عمرہ کا احرام
 باندھ لے تو اس پر احرام کی پابندیاں عائد ہوجاتی ہیں لیکن اگر صرف مکہ کی طرف ہدی بھیجے اور ہدی بھیجنے والا خود
 حج یا عمرہ کا احرام نہ باندھے تو اس پر احرام کی پابندیاں عائد ہوتی ہیں یا نہیں؟ اسرار الیوم کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر
 احرام کی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں۔ صحابہ میں سے بعض حضرات اس بات کے قائل تھے کہ جو آدمی حرم کی طرف ہدی

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ)۔ ان کی تعلیم کی ہے اسی طرح علامہ طحاوی و دیگر علماء احناف نے امام صاحب کے قول کو
 قرائن کے ساتھ اشعار ہمسک سے تعلیم کی ہے۔ ایسا کرنا فقہاء کے عام طریقہ کے خلاف نہیں ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۹)
دوسرا جواب | صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام صاحب نے مطلق اشعار کو مکروہ نہیں فرمایا بلکہ اشعار کو
 تقلید پر ترجیح دینے اور اشعار کو تقلید سے اہم سمجھنے کو مکروہ فرمایا ہے اور یہ صحیح ہے
 کیونکہ دلائل کے اعتبار سے تقلید اشعار سے افضل ہے کیونکہ قرآن پاک میں تقلید کا ذکر ہے اشعار کا ذکر نہیں چنانچہ
 ارشاد ربانی ہے۔ لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ أَدْرَارَ شَاد
 رَبَّانِي ہے۔ جَعَلَ اللَّهُ الْكَلْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشُّهُرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ
 وَالْقَلَائِدَ۔

اور احادیث سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعار کا حکم ثابت نہیں صرف آپ کے عمل ثابت ہے اور
 عمل میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں ہو سکتا ہے کہ آپ نے اشعار اس لئے فرمایا ہوتا کہ ہدی مشرکین کے تعرض سے محفوظ
 رہے کیونکہ مشرکین اس ہدی سے تعرض نہیں کرتے تھے جس کا اشعار کیا گیا ہو اور مشرکین سے بچنے کی حجتہ الوداع کے
 موقع پر بھی ضرورت تھی کیونکہ حجتہ الوداع کے موقع پر اگرچہ مکہ مشرکین سے خالی ہو گیا تھا لیکن جزیرہ عرب ابھی سے
 مشرکین اور کفار سے پاک نہیں ہوا تھا (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۹)

تیسرا جواب | اگر تسلیم کر لیں کہ امام صاحب نے مطلق اشعار کو مکروہ فرمایا ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ
 اشعار کو مثلاً کہنا ہے اور مثلاً کرنا ممنوع ہے اور اشعار کے سنت اور مثلاً
 ہونے میں تعارض ہو گیا تو ترجیح محرم کو ہوگی اس لئے مثلاً ہونے کی بنا پر اسے مکروہ کہا جائیگا

(اعلاء السنن جلد ۱۰ ص ۲۳۹)

بھیجے اس پر ہدیٰ فرج ہونے تک احرام کی پابندیاں رہتی ہیں حضرت عائشہؓ نے جب یہ بات سنی تو اس وقت ان کی تردید کے لئے مذکورہ بات ارشاد فرمائی بلکہ

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال اس کبھا الی ۲۳۱۔

رکوب الی ہدیٰ | امام ابو حنیفہ امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب اور امام مالک امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بلا ضرورت ہدیٰ پر سوار ہونا جائز نہیں اور ضرورت اکہ باسانی چلی نہیں سکتا اور سواری بھی نہیں ہے) جائز ہے۔ بعض لوگ اس بات کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ ہدیٰ پر سوار ہونا واجب ہے کیونکہ حدیث میں رکوب کا حکم ہے لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں اس لئے کہ حضور ﷺ خود ہدیٰ پر سوار نہیں ہوئے۔

امام مالک امام احمد اور امام اسحاق کی ایک روایت یہ ہے کہ بلا ضرورت سوار ہونا بھی جائز ہے۔ یہ حدیث بظاہر مطلقاً جواز رکوب کے قائلین کی دلیل ہے۔

جمہور کی دلیل | جمہور کی دلیل اس سے اگلی حدیث ہے جس میں حضور ﷺ نے تین شرطوں سے رکوب کی اجازت مرحمت فرمائی پہلی شرط ارکبھا بالفرکۃ المعروفہ طیلتے پر سوار ہو یعنی ایسے طور پر سوار نہ ہو جس سے جانور کو ضرر ہو۔ دوسری شرط یہ لگائی کہ اذا الجئت الیہا اس وقت سوار ہو سکتا ہے جب تو مجبور ہو تیسری شرط یہ کہ اس وقت تک سوار ہو سکتے ہو جب تک اور سواری نہ ملے جب اور سواری مل جائے تو پھر ہدیٰ پر سوار ہونے کی اجازت نہیں۔ آخری دو شرطیں بلا مقرر جواز رکوب کی نفی کرتی ہیں۔

جواب | جو حضرات مطلقاً رکوب کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل حدیث ابو ہریرہؓ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک واقعہ حال ہے اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ آدمی محتاج ہو احتیاج کے باوجود سوار نہ ہوتا ہو اور ہو سکتا ہے کہ وہ محتاج نہ ہو اگر ان دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کو ترجیح دینے والی حدیث ہو تو اس احتمال کو ہم راجح سمجھیں گے تو ہم نے غور کیا تو دوسری احادیث میں جواز رکوب کے لئے اضطراب کی شرط ہے ان احادیث کو دیکھتے ہوئے ہم کہیں گے کہ اس آدمی کو جو حضور ﷺ نے فرمایا وہ اس کے اضطراب کی وجہ سے تھا وہ آدمی مجبور تھا لیکن سمجھنا یہ تھا کہ

۱۔ مرقات ج ۵ ص ۲۵۰ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۵

۲۔ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۶ المغنی ج ۵ ص ۵۴۰ مرقات ج ۵ ص ۲۵۱

ہدی پر بغیر درت سوار ہونا بھی جائز نہیں اس کے اس خیال کو دور کرنے کے لئے آپ نے زور دیکر سوار ہونے کا حکم فرمایا۔
 عن ابن عباس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة عشر بدنة مع رجل
 وأمر فيها فقال يا رسول الله كيف أصنع بما أبدع علي منها الخ ۲۳۔
 امرہ فیما میم کی تشدید کے ساتھ اس کو ان ہدایا میں امیر بنا دیا یعنی مکہ لے جانے اور مکہ میں
 ان کو فوج کرنے کا زمرہ دار بنا دیا۔

کیف اصنع بما أبدع علي منها الخ ابدع مجہول کے صیغہ کے ساتھ (ترجمہ) کیا کروں
 میں اس ہدی کو جو روک دی جائے پھر پران ہدایا میں سے عمری میں اَبْدَعَتِ الرَّاحِلَةَ (اصیغہ
 معروف) اس وقت بولا جاتا ہے جب سواری تھک کر چلنے سے عاجز آجائے اور اَبْدَعَتِ بِالرَّحْلِ (اصیغہ
 مجہول) اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی کی سواری تھکاوٹ اور کمزوری کی وجہ سے رک جائے۔ اَبْدَعُ کا صلہ عام طور
 پر ب آتی ہے لیکن یہاں پر اَبْدَعُ کو جس کے معنی میں متضمن کر کے علی صلہ لایا گیا ہے کیونکہ ب کا صلہ لانا اس وقت
 صحیح ہے جب آدمی اس پر سوار ہو یہاں اس نے ہدی کو چلانا تھا سوار نہیں ہونا تھا اس لئے ب کی بجائے علی
 صلہ لائے۔

ثم اصبغ نعلیہا فی دما شرا جعلہا۔ اصبغ کی بار پر ضمہ فتح کسر و تینوں جائز ہیں بار پر ضمہ
 پڑھنے کی صورت میں ہمزہ وصلی پر بھی ضمہ پڑھیں گے اور بار پر فتح اور کسر کی صورت میں ہمزہ وصلی پر کسر پڑھیں گے
 جیسے اَصْبَغُ، اَصْبَغُ، اَصْبَغُ۔

نعلیہا۔ نعلین سے مراد وہ جوتے ہیں جو بطور قتلادہ کے گلے میں ڈالے گئے ہیں۔
 ثم اجعلہا۔ ہا ضمیر مفعول نعلین کی طرف راجع ہے۔ نعلین اگر چہ تشبیہ ہے لیکن اس کو کُلَّ واحدہا
 کی تادیل میں کر کے واحد مؤنث کی ضمیر لوطا دی گئی ہے۔

مطلب اس جملہ کا یہ ہے کہ جو ہدی مکہ جانے سے عاجز آجائے تو اسے راستہ میں ہی فوج کر دیا جائے اور خود
 ہدی والا نہ کھائے بلکہ اس کے قتلادہ کو خون سے ترک کر کے کوہان کی طرف لگا دے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی
 کا جانور ہے جو حرم میں پہنچنے سے پہلے فوج ہو گیا ہے اس کو اغنیاء نہ کھائیں اور فقراء کھالیں۔

ولا تأکل منها انت ولا احد من اهل سوقک۔
 ہدی کا گوشت کھانے کا حکم اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مائق ہدی
 کو اس ہدی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے جو حرم

تک نہ پہنچ سکے یہاں دو مسئلے قابل غور ہیں ایک یہ کہ راستہ میں ذبح شدہ ہر ہدی کا گوشت کھانا منع ہے یا اس میں تفصیل ہے، دوسرے یہ کہ نہی کن کن گوگوں کو ہے اور کن کن کو اجازت ہے اگلی سطور میں انہی دو مسئلوں کی کچھ وضاحت کی جاتی ہے۔

ہدی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ ہدی جو حرم تک پہنچ گئی (۲) وہ ہدی جو حرم تک نہیں پہنچی بلکہ امانت میں عاجز آنے کی وجہ سے ذبح کرنی پڑی۔ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ہدی تطوع یا ہدی تمتع یا ہدی قران ہے تو صاحب ہدی کو اس سے کھانا مستحب ہے اور باقی ہدیا سے صاحب ہدی کو کھانا یا غنی کو کھلانا جائز نہیں ہے۔

اور دوسری قسم (جو حرم تک پہنچنے سے قبل ذبح ہو جائے) کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ ہدی واجب یا ہدی تطوع ہے لیکن اس کا بدل دینے کا ارادہ ہے تو اس ذبح شدہ ہدی کے ساتھ جو چاہے تصرف کر سکتا ہے خود بھی کھا سکتا ہے یا غنیاء اور فقراء کو بھی کھلا سکتا ہے اور اس کا گوشت فروخت بھی کر سکتا ہے اور اگر ہدی تطوع ہے اور اس کا بدل دینے کا ارادہ نہیں ہے تو پھر خود اس کو اور دوسرے غنیاء کو کھانا جائز نہیں اس لئے اس کا گوشت فقراء کو تقسیم کر دے اگر وہاں فقراء نہ ہوں تو حدیث میں مذکور طریقے سے اس پر نشان کر دے تاکہ اس نشان کو دیکھ کر فقراء کھالیں اور غنیاء نہ کھائیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ ہدی تطوع ہے تو صاحب ہدی کو اس میں ہر قسم کے تصرف کی اجازت ہے اور اگر ہدی مندوب ہے تو اس کا ذبح کرنا واجب ہے اگر ذبح نہ کی تو ضمان لازم ہوگی اور ذبح کرنے کے بعد اس کے علاوہ کو خون میں ڈبو کر کوہان کی ایک طرف لگا دے۔ اس سے خود صاحب ہدی کو اور اس کے رفقاء کو اور دیگر غنیاء کو کھانا جائز نہیں اور ان فقراء کو کھانا جائز ہے جو اس کے ہمراہ نہیں۔

اکل ہدی سے نہی کو حنفیہ نے ہدی تطوع پر محمول کیا ہے اور شافعیہ ہدی غیر تطوع پر محمول کیا ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ نے جو اس مسئلہ کی تفصیل کی ہے اس سے حدیث مذکور ساکت ہے البتہ دوسری احادیث سے حنفیہ کے مذہب کی وضاحت ہوتی ہے چنانچہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”جو آدمی ہدی تطوع لے جائے اور وہ ہدی عاجز آجائے تو اس کو نہ کھائے اس لئے کہ اگر اس کو

لے الدر المنثور علی حاشی الشامی ج ۲ ص ۲۷۱۔ یہ ہدی محض کا حکم ہے کہ ہدی محض کی تین قسموں سے گوشت کھانا صحیح ہے ان کے علاوہ وہ ہدی جو بطور اضحیٰ کے ذبح کی جائے اس کا گوشت کھانا بھی جائز ہے۔

لے ۲۰ اعلام السنن ج ۱ ص ۴۷۷ و ص ۴۷۸۔

کھائے گا تو اس کا بدل دینا اس پر ضروری ہوگا لیکن اس کو خر کر کے اس کی نعل کو خون میں ڈبو کر اس کے پہلو پر لگانے اور اگر ہدی واجب ہے تو اس سے اگر چاہے تو کھالے فائہ لا بد من قضاء اس لئے اس کی قضاء ضروری ہے۔^۱

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہدی واجب کا کھانا مالک کے لئے جائز ہے اور ہدی تطوع کا کھانا جائز نہیں اور ہدی تطوع کے کھانے کی ممانعت کی وجہ حدیث مذکور کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہدی تطوع کا بدل واجب نہیں۔ لہذا اگر کوئی ہدی کے فسخ ہونے پر اس کا بدل اپنے اوپر لازم کرے تو ہدی تطوع کا کھانا بھی جائز ہوگا یہی حدیث سے منافیہ کا مذہب بتما رہا واضح ہو گیا۔^۲

ہدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کس کیلئے ہے؟ | حنفیہ کے نزدیک حرم سے پہلے فسخ شدہ ہدی کا گوشت خود

مالک کو اور دیگر احنیاء کو کھانا جائز ہے مالک کے علاوہ باقی فقہاء کے لئے جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہ ممانعت چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے (۱) مالک ہدی (۲) سائق ہدی (۳) رفقاء سائق ہدی (۴) اغنیاء۔^۳ شافعیہ کے نزدیک سائق ہدی غیر مالک اور سائق ہدی کے رفقاء کے لئے اس ہدی کا گوشت کھانا ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر یہ اغنیاء ہوں تو ان کے لئے گوشت کھانا ناجائز ہے اور اگر فقراء ہوں تو ان کے لئے اس ہدی کا گوشت جائز ہے۔

مشکوٰۃ کی زیر بحث حدیث میں آنحضرت ﷺ نے سائق ہدی غیر مالک کو اور اس کے رفقاء کو راستہ میں فسخ ہونے والی ہدی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے اور اس کی وجہ بیان نہیں کی گئی حنفیہ نے اس نہی کو ان کے غناء پر محمول کیا ہے وہ حضرات غنی تھے اس لئے آپ نے ان کو اس قسم کی ہدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کر دی۔^۴

باب الحلیق

اس باب میں حلق اور قصر دونوں کے بارہ میں احادیث ذکر کی جائیں گی لیکن ترجمۃ الباب میں صرف حلق کا ذکر کیا کیونکہ حلق قصر سے افضل ہے۔ اس وجہ سے افضل کے ذکر پر اکتفاء فرمایا۔

۱۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۵ ص ۲۴۴ ۲۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۷۷
۳۔ شامی ج ۲ ص ۲۷۲ و شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۲۲۶ ۴۔ اعلام السنن ج ۱ ص ۷۷

حاجی مرد کے لئے رمی اور ہدی ذبح کرنے کے بعد اور معتمر کو عمرہ کے افعال مکمل کرنے کے بعد حلال ہونے کے لئے حلق اور قصر دونوں جائز ہیں لیکن افضل حلق ہے اور اگر قصر کرنا ہو تو انگلی کے ایک پورے کی مقدار تمام بالوں سے قصر ضروری ہے اگر کسی کے بال ایک پورے سے چھوٹے ہیں تو اس کے لئے حلق متعین ہوگا قصر جائز نہیں۔ یہ مرد کا مکم ہے عورت کے لئے صرف قصر ہے حلق کرنا عورتوں کے لئے جائز نہیں۔

الفصل الاول

وَمِنْ أَمْرِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَاضَ يَوْمَ الْخُرُوعِ رَجْعَ
فَصَلَّى الظُّمْرَ بِمَنَى ۲۳۳

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو ظہر کی نماز منی میں پڑھی مسلم شریف میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم کے حج کے متعلق ایک طویل حدیث منقول ہے اسمیں ہے کہ اپنے ظہر کی نماز مکہ میں پڑھی ہے دونوں حدیثیں بظاہر متعارض ہیں۔ شارحین حدیث نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ اپنے ظہر کی نماز مکہ میں پڑھی۔ حدیث ابن عمر کی ایسی مناسب تاویلات کی گئی ہیں جن کے پیش نظر دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں رہتا بعض تاویلات یہ ہیں۔

آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے ظہر مکہ میں پڑھ کر منی میں اپنے مقتدی ہونے کی حیثیت سے دوبارہ نفل پڑھے ہوں گے اور امام شافعی کے مذہب پر یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ آپ نے نفلوں کی نیت سے منی میں امام بن کر چار رکعتیں پڑھائیں اور صحابہؓ نے فرض نماز آپ کی اقتداء میں پڑھی۔ بعض صحابہؓ نے یہ سمجھا کہ آپ نے ظہر کی نماز پڑھی ہے اس لئے انہوں نے یہ نقل کر دیا کہ آپ نے ظہر منی میں پڑھی۔

بعض صحابہؓ آپ کے انتظار میں ظہر پڑھنے کے لئے بیٹھے ہوئے تھے آپ نے ان کو اگر ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا اس حکم کی وجہ سے آپ کی طرف منی میں ظہر پڑھنے کی نسبت کر دی گئی۔

اس حدیث سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ آپ نے ظہر سے قبل یوم النحر کو طواف کر لیا تھا ترمذی شریف کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رات کو طواف فرمایا دونوں میں بظاہر تعارض ہے حل اس کا یہ ہے کہ اپنے ظہر سے قبل طواف فرمایا اور ازواجِ مطہرات رات کو طواف فرمایا ان کے ساتھ بھی اپنے طواف فرمایا اس دونوں طوافوں کی نسبت آپ کی طرف صحیح ہے۔

اس حدیث میں طواف افاضہ کا ذکر ہے اور باب حلق کے متعلق ہے باب اور حدیث میں بظاہر مناسبت نہیں ہے۔

مناسبت الحیث بالباب

لیکن اگر بنظر عتیق حدیث کو دیکھا جائے تو مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے طواف افاضہ ظہر سے پہلے کیا تھا تو ظاہر بات ہے مطلق بھی آپ نے ظہر سے پہلے کیا ہوگا کیونکہ یوم النحر کو جو کام کرنے ہیں ان کی ترتیب میں رمی اور مطلق پہلے ہیں اور طواف بعد میں جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ طواف ظہر سے پہلے تھا تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مطلق ظہر سے پہلے تھا تو یہ حدیث مطلق اور رمی کے وقت پر دلالت کرتی ہے۔

باب

یہ باب بلا ترجمہ ہے اس پر تنوین اور سکون دونوں جائز ہیں۔ تنوین کی صورت میں مبتداء محذوف کی خبر ہے ہذا باب حج اور سکون کی صورت میں یہ ترکیب میں واقع نہیں ہوگا۔
مشکوٰۃ کے بعض نسخوں میں باب جواز التقدیر والتاخیر فی بعض امی الحج ہے۔

الفصل الاول

عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ﷺ قال عليه وسلم وقف في حجة الوداع بعني للناس يسألونه فجاءه رجل فسأله عن يوم النحر

یوم النحر کو حاجی نے چار کام کرنے ہیں۔ (۱) رمی جمرہ عقبہ (۲) ذبح ہدی (۳) مطلق (۴) طواف افاضہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان چاروں کاموں میں ترتیب مسنون ہے۔ اگر خلاف ترتیب یہ کام کرے گا تو دم لازم نہیں امام ابو حنیفہ امام مالک کے نزدیک ان چاروں میں ترتیب واجب ہے اگر ترتیب ترک کر دی تو دم لازم ہوگا امام شافعی اور احمد کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ نے تقدیم و تاخیر کے بارہ میں لا حرج فرمایا۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر ہے جسے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ من قدم شیئاً حججہ او اخرہ فلیہ مریق لذلك وما یجوز من قبلہ۔
نے اپنے حج میں کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کیا اسے ایک خون بہانا چاہیے حضرت ابن عباس ان صحابہ میں ہیں جو لا حرج دلی حدیث نقل کرنے والے ہیں جیسا کہ اسی فصل کی دوسری حدیث ہے اس کے باوجود فتویٰ یہ دیتے ہیں کہ تقدیم و تاخیر سے دم واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ لا حرج دالی حدیث میں نفی دم مقصود نہیں۔

① جو تباہ حرج | لاحرج میں گناہ کی نفی مقصود ہے دم کی نفی مقصود نہیں یعنی صحابہؓ نے چونکہ لاعلمی کی وجہ سے تقدیم و تاخیر کی تھی اس لئے ان پر گناہ نہیں۔

② حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ لاحرج میں دم کی بھی نفی مقصود تھی یعنی تم پر دم بھی نہیں لیکن یہ صرف صحابہؓ کے ساتھ مخصوص ہے کہ ان سے دم بھی ساقط کر دیا گیا اب یہ مسئلہ نہیں ہے و جہ فرق یہ ہے کہ وہ حج کا پہلا سال تھا ابھی احکام حج کا تقرر نہیں ہوا تھا تقرر احکام سے پہلے جہالت کو عذر سمجھا جاتا ہے اور اب احکام کا تقرر ہو گیا ہے اب جہالت عذر نہیں اب اگر کوئی نادان فقی کی دہرے سے ایسا کرے گا جہالت بعد تقرر الاحکام کے عذر نہ ہونے کی وجہ سے دم لازم ہو گا۔

اسی باب کی فصل ثالث میں اسامہ بن شریک کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لاحرج سے نفی اثم مقصود ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے تقدیم و تاخیر مناسک کے مقابلہ میں گناہ کبیرہ کا تذکرہ کیا ہے جب لوگوں نے آنکر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ہم نے فلاں کم قدم کر دیا منہاں کام منوخر کر دیا تو آپ نے جواب فرمایا لا احسج الا علی رجل افترض عین مسلم فهو ظالم فذلک الذی حرج و هلك یعنی اس میں کوئی حرج نہیں حرج تو اس آدمی پر ہے جس نے کسی مسلمان کی عزت ظالم بن کر کاٹی یہ آدمی حرج میں ذائق ہو گیا اور ہلاک ہو گیا۔

ہم نے لاحرج کے جملہ میں جو تاویل کی ہے یہ اپنی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہیں کی بلکہ ہم نے یہ تاویلات راوی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ اور اسامہ بن شریک کی مفصل حدیث کے پیش نظر کی ہیں۔

بَابُ يَوْمِ النِّحْ وَالْيَامِ لِتَرْثِ بَقِ وَالتَّوْدِيعِ

الفصل الاول

عن ابن عمر قال استاذن العباس بن عبد المطلب عن رسول الله ﷺ عن النبي ﷺ
دس ذوالحجہ کے بعد کی تین راتوں کو لیاالی منی کہتے ہیں ان راتوں میں حاجی رات کو منی میں ہی رہتے ہیں حضرت عباسؓ ان لوگوں کے قائد تھے جن کے ذمہ سقایہ کی خدمت تھی اور لوگوں کو زم زم کا پانی پلاتے تھے خدمت سقایہ کی دہر سے حضرت عباسؓ نے حضور ﷺ سے لیاالی منی مکہ میں گزارنے کی اجازت لے لی تھی۔

المبیت بمنی اس پر اتفاق ہے کہ لیالی منی منی میں ہی گزارے بلا عذر دوسری جگہ نہ گزارے لیکن مبیت بمنی کی حیثیت کیا ہے اس کے بارہ میں اختلاف ہے امام شافعی اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ مبیت بمنی واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مبیت بمنی سنت ہے اس کے ترک پر جزاء نہیں البتہ بلا عذر ترک کرنا برا ہے اور عذر کی وجہ سے برا بھی نہیں۔ یہ روایت حنفیہ کی دلیل ہے اگر منی میں رات گزارنا واجب ہوتا تو کسی کو اجازت نہ دیتے۔

وَعَنِ ابْنِ ابْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرُ وَالْعَصْرُ وَالْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ وَقَدْ رَقَدَ تَابًا لِمَحْصَبٍ شَمْرُكَ إِلَى الْبَيْتِ فَطَافَ بِهِ لَيْلًا ۲۳۴

المحصب لغت میں اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سنگریزے زیادہ ہوں یہاں محصب سے مراد ایک خاص گھاٹی ہے جو منی اور مکہ کے درمیان ہے۔ محصب کو خیف بنی کنانہ بھی کہتے ہیں۔

محصب میں ٹھہرنا تیرھویں کی رمی کر کے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم محصب تشریف لے آئے پھر مغرب اور عشاء آپ نے یہاں ادا فرمائی پھر کچھ آرام فرمایا پھر یہاں سے جاکر طواف کیا پھر محصب تشریف لے آئے یہاں سے پھر مدینہ کی طرف روانہ ہوئے۔

محصب میں ٹھہرنے کو تحصیب کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ تحصیب مناسک حج میں سے نہیں ہے البتہ جمہور کے نزدیک محصب میں ٹھہرنا تحصیل برکت کے لئے سنت ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ تحصیب کوئی چیز نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ محصب میں ٹھہرنا سنت مقصودہ نہیں ہے آپ کا قیام بیان سہولت نظم کے لئے تھا۔ مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے غلام حضرت بورافع فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے محصب میں ٹھہرنے کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ لیکن میں نے محصب میں خیمہ لگا دیا تو آپ نے یہاں نزول فرمایا۔

لیکن جمہور کی رائے زیادہ صحیح ہے اس کی چند وجوہ ہیں۔

وجوہ سنیت تحصیب ① ائمہ سنی نے حضرت اسامہ سے حدیث نقل کی ہے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے آپ کے حج کے دوران عرض کیا آپ کل کہاں نزول فرمائیں گے تو آپ نے فرمایا ہم کل کو خیف بنی کنانہ (محصب) میں ٹھہریں گے جہاں مشرکین نے کفر پر معاہدہ کیا تھا۔

② شیخین نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں حضور ﷺ نے فرمایا کہ ہم کل کو خیف بنی کنانہ میں ٹھہریں گے۔ ان دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کا محصب میں ٹھہرنا قصد اتحا اتفاقا نہیں تھا۔

③ طبرانی نے اوسط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے من السنة نزول الابطح فی ليلة يوم النفر کہ یوم النفر کی رات کو ابطح میں ٹھہرنا مُنْت ہے اور ابطح سے مراد محصب ہے۔

④ مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ظہر عصر اور عشاء محصب میں پڑھتے تھے پھر آپ طواف فرماتے تھے۔ مسلم میں حضرت ابن عمر کا ارشاد ہے کہ حضور ﷺ حضرت ابوجہر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما ابطح میں ٹھہرا کرتے تھے۔

مذکورہ روایات سے معلوم ہوا کہ محصب میں رسول اللہ ﷺ قصد اٹھہر کرتے تھے اور غلغائے راشدین اور حضرت ابن عمر وغیرہ حضرات صحابہ آپ کی اتباع میں محصب میں ٹھہر کرتے تھے البتہ حضرت ابن عباس سے یہ منقول ہے کہ التحصیب لیس بشیء اس کی علامہ نووی نے یہ توجیہ کی ہے کہ سنیت کی نفی مقصود نہیں بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی نفی مقصود ہے کہ تحصیب مناسک حج میں سے نہیں ہے۔

حضور ﷺ کا محصب میں کیوں ٹھہرے اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں ① یہاں ٹھہرنے میں سہولت تھی کیونکہ محصب ایسی جگہ ہے کہ اگر منی سے مکہ جائیں تو راستہ میں یہ جگہ آتی ہے اور مکہ سے مدینہ جائیں تو محصب سے ہو کر گزرتے ہیں تو آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم حجی مجوسا مان لائے تھے وہ محصب میں رکھ دیا اور یہاں آرام فرمایا پھر یہاں سے طواف کرنے چلے گئے پھر محصب میں واپس آکر مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے۔

② مکی زندگی میں کفار نے یہاں بیٹھ کر باطل پر مسلمانوں کے خلاف معاہدہ کیا تھا آج کافر موجود نہیں اور مسلمان آزادانہ مکہ دہلی میں پھرتے ہیں تو بطور شکر کے نعمت حق کے استحضار کے لئے آپ یہاں ٹھہرتے۔

لہٰذا یہاں تک تحصیب کی بحث اور جزا المسالک ج ۸ ص ۲۳ سے ماخوذ ہے۔

لہٰذا پہلی وجہ اسی باب کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث سے ماخوذ ہے اور دوسری وجہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے ماخوذ ہے جس کی ائمہ نے تخریج کی ہے اہل اسی شرح میں پہلے گزری چکی ہے۔ ایک تیسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم محصب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا انتظار کرنے کے لئے ٹھہرے تھے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ابھی عمرہ کرنا تھا یہ وجہ بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی باب میں منقول ہے۔

وعن ابن عباس قال كان الناس ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله ﷺ الله تعالى ومكة لا ينفرون احذكم حتى يكون آخر عهده بالبيت الخ ص ۳۴

طواف وداغ | جمہور کے نزدیک طواف وداغ واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک سنت ہے اور اگر حیض کی وجہ سے عورت طواف وداغ نہ کر سکے تو بالاتفاق اس کو طواف وداغ ترک کرنے کی رخصت ہے اور اس پر دم بھی نہیں یہ حدیث اس مسئلہ پر واضح طور پر دلالت کر رہی ہے۔ رخصت ترک پر اسی فصل کی آخری حدیث بھی دلالت کر رہی ہے۔

وعن عائشة قالت حاضت صفية ليلة النفر قالت ما اراني الا حابستكم الخ ص ۲۴
حضور ﷺ کے مکان سے واپسی کے دنوں میں حضرت صفیہ ام المؤمنین کو وہ دن آگئے جن میں نماز و طواف جائز نہیں ہوتا انہوں نے اس سے پہلے طواف افاضہ کر لیا تھا طواف وداغ نہیں کیا تھا ام المؤمنین حضرت صفیہ کا خیال تھا کہ طواف افاضہ کی طرح طواف وداغ کا ترک بھی مکروہ ہے جائز نہیں اس خیال کے پیش نظر انہوں نے کہا ما ارانی الا حابستکم کہ میرا خیال یہ ہے کہ میں تم کو روکنے والی ہوں یعنی میری وجہ سے تم کو سفر سے روکنا پڑے گا میں جب پاک ہو کر طواف کر لوں گی تو تم جاسکو گے حضور ﷺ نے جب حضرت صفیہ کی یہ بات سنی تو آپ نے یہ سمجھا کہ انہوں نے طواف افاضہ نہیں کیا ہوگا اس لئے یہ بات کہی ہے اس پر حضور ﷺ نے لطف کے طور پر ارشاد فرمایا عقری حلقی پھر آپ نے یہ تحقیق فرمائی کہ انہوں نے طواف افاضہ کر لیا ہے یا نہیں؟ معلوم ہوا کہ کر لیا ہے تو آپ نے فرمایا فانفسیرنی پھر تو بھی چل یعنی طواف وداغ کا بغور ترک کرنا جائز ہے۔

تشریح مفردات | عقری حلقی - عقری اصل میں عقر مصدر تھا حلقی اصل میں حلق مصدر تھا جس کلمہ کے آخر میں تنوین اور فتح ہو تو وصل کی حالت میں تنوین ہی پڑھتے ہیں اور وقف کی حالت میں تنوین پڑھنے کی بجائے الف پڑھتے ہیں عقر مصدر تھا حلقی اصل میں حلق مصدر تھا تنوین پڑھنی چاہیے اور وقف کی حالت میں الف پڑھنا چاہیے لیکن حالت وصل کو حالت وقف کے قائم مقام کر کے خلاف قیاس وصل کی حالت میں بھی عقر اور حلق کے آخر میں تنوین کی بجائے الف پڑھ لیتے ہیں

اور بعض نے کہا کہ عقری اور حلقی اصل میں ہی فاعل کے وزن پر ہے عقر مصدر ہے حنر و قتل جسے معنی میں مفعول مطلق ہونے کی بنا پر نصب ہے فعل محذوف ہے ای عقرھا اللہ عقر حلقی کا معنی ہے گلے میں درد ہونا، گلے پر مارنا، سر کے بال مونڈنا یہ بھی مفعول مطلق ہے فعل محذوف ہے ای حلقھا اللہ حلقاً یہ دونوں کلمے لغوی معنی کے اعتبار سے بد دعاء کے کلمے ہیں لیکن عادت عرب یہ ہے کہ جب یہ الفاظ بولے جاتے

ہیں تو لغوی معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ بطور تنبیہ کے یہ کلمے بولتے ہیں یا خبر کی تہویل پر دلالت کرنے کے لئے یہ الفاظ بول دیتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی محاورہ کے طور پر تہویل خبر کی وجہ سے بطور تنبیہ کے یہ کلمات ارشاد فرمائے جیسے عربی تہریت ید اذ ثقلتہ امہ کے جملے بولتے رہتے ہیں لیکن ان کے لغوی معنی کے وقوع کی دعا کا قصد نہیں ہوتا۔

باب بالحجت نذہ المحرم

الفصل الاول

عن عبد اللہ بن عمر ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یلبس

المحرم من الثیاب فقال لا تلبسوا القیمیں ولا العماصم الخ ص ۳۵

ما یلبس باو پر فتح باب سمع یسمع سے ہے اس کا مصدر ہے لبساً (لبس اللام) اس کا معنی ہے پہننا اگر یلبس کی باو پر کسر پڑے تو باب ضرب یضرب سے ہوگا اس کا مصدر ہے لبساً (بفتح اللام) اس کا معنی ہے غلط یہاں باب سمع سے ہے باب ضرب سے نہیں کیونکہ باب ضرب والا معنی مقصود نہیں۔

البرانس برنس کی جمع ہے برنس ٹوپی کو کہتے ہیں یا بارش سے بچنے والا کوٹ۔

لا تنتقب المرأة عورت کا احرام چہرہ پر ہے عورت حالت احرام میں چہرہ پر کپڑا نہیں ڈال سکتی لیکن عورت کے لئے پردہ کرنا ضروری ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عورت پردہ کے لئے چہرہ کے آگے اس طرح نقاب ڈالے کہ کپڑا چہرے سے مس نہ کرے۔

وعن عثمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینکح ولا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب ص ۳۵

لا ینکح یاو پر فتح کے ساتھ مجرد کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے اپنا نکاح کرنا ینکح یاو پر ضم اور کاف پر کسرہ انکاح یاو افعال سے ہے اس کا معنی ہے دوسرے کا نکاح کرنا یعنی کسی کے نکاح کا وکیل بننا یا دلی بن کر کسی کا نکاح کرنا لا یخطب خطبہ صیغہ مشتق ہے اس کا معنی ہے نکاح کا پیغام دینا تینوں صیغے نبی اور نفی کے ساتھ دونوں طرح منقول ہیں اگر تینوں نفی کے صیغے بنائیں تو بھی نفی نبی کے معنی میں ہوگی۔ تیسری نبی بالاتفاق تنزیہی ہے یعنی خطبہ بالاتفاق مکروہ تنزیہی ہے پہلے دو نبی کی حیثیت کے بارہ میں اختلاف ہے۔

منشاء اختلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں نکلح اور انکاح سے منع فرمایا ہے یہ
 ہنہ کیسی ہے؟ حنفیہ کے نزدیک تنزیہی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریمی ہے اس
 اختلاف کا منشاء ایک اور واقعہ کی تحقیق پر ہے وہ واقعہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج میں عمرۃ القضاء
 کے موقع پر مکہ میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکلح کیا یہ نکلح حلال ہونے کی حالت میں تھا یا حالت احرام میں؟
 اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں یزید بن اہم خود حضرت میمونہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام البورافع کہتے ہیں
 تنزیح وهو حلال اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ تنزیح وهو محرّم۔

ائمہ ثلاثہ کی تحقیق ائمہ ثلاثہ کی تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا جب آپ ﷺ میں عمرہ کے لئے تشریف لے گئے مکہ کے قریب مقام سرف میں آپ پہنچے تو ابھی تک آپ نے احرام نہیں باندھا تھا یہاں آپ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس کے بعد احرام باندھ کر عمرہ کیا البتہ نکاح کی شہرت اور اس کا چرچا احرام کے بعد ہوا۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دونوں قسم کی روایات میں تطبیق یوں ہے کہ حلال ہونے کی حالت میں نکاح والی روایات اپنی حقیقت پر محمول ہیں اور تزویج دھو محرم والی

۱۔ ادجز المسالك ج ۶ ض ۳۴ ۲۔ جبکہ اس کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے بلکہ معاملہ برعکس ہے کہ لا ینخطب کو نہیں تنزیہی پر معمول کر نیکہ کوئی قرینہ نہیں ہے اور پہلی ہی کو تحریم پر معمول کر نیکہ غلاف قرینہ حدیث ابن عباسؓ موجود ہے جس کی ائمہ نے نہ تحریر کی ہے جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم ہونے کی حالت میں نکاح کیا۔ (ادجز المسالك ج ۶ ض ۳۴۵)

روایات مؤول ہیں یعنی نکاح کا ظہور اور چرچا اس وقت ہوا جب آپ محرم تھے (جیسا کہ یزید بن اسلم کی روایت کے بعد علامہ شیخ السبکی نے تقریر فرمائی ہے)۔

حنفیہ کی تحقیق | حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ ترمذی و صحر محرم والی روایات حقیقت پر محمول ہیں اور ترمذی و صحر محرم والی روایات مؤول ہیں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے شریف مقام پر پہنچے تو آپ محرم تھے اس وقت آپ نے حالت احرام میں نکاح کیا پھر تین دن مکہ میں رہے اور عمرہ کر کے حلال ہو کر واپس لوٹے تو مقام شریف میں آپ نے بنا اور ولیمہ کیا اب نکاح کا ظہور ہوا چونکہ نکلح کا ظہور حلال ہونے کی حالت میں تھا اس لئے بعض نے ترمذی و صحر محرم فرمایا ای ظہور امر نکاحہ وهو حلال؟

تفصیل واقعہ | صرف مدینہ سے مکہ کو جائیں تو راستہ میں مکہ کے قریب چھ میل کے فاصلہ پر ایک جگہ ہے حضرت میمونہ بنت الحارث مکہ میں رہتی تھیں حمزہ میمونہ کی بہن ام الفضل حضرت عباسؓ کی بیوی تھیں تو گویا ابن عباسؓ کی مالہ ہیں حضرت میمونہ کی ماں شریک ایک بہن اسماء بنت عیسٰی حضرت جعفرؓ کی بیوی تھیں اور سلمیٰ بنت عیسٰی حضرت حمزہؓ کی بیوی تھیں حضرت میمونہ کا نکاح مقام شریف میں ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنا اور ولیمہ بھی اسی مقام پر کیا اور حضرت میمونہ کی وفات بھی یہیں ہوئی اور یہیں دفن کیا گیا (مرقاۃ ج ۵ ص ۲۸۰)

الوراف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام تھے اصل میں حضرت عباسؓ کے غلام تھے انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیئے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کر دیا تھا غزوہ بدر سے پہلے مسلمان ہو گئے تھے لیکن بدر میں حاضر نہیں ہوئے غزوہ احد میں حاضر ہوئے ہیں حضرت علیؓ کی خلافت کا ابتدائی زمانہ میں انتقال ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب عمرہ القضاء کے لئے تشریف لے جانے لگے تو آپ نے حضرت الوراف کو آگے بھیجا تاکہ حضرت میمونہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیغام نکاح دے دیں الوراف نے پہلے جا کر پیغام پہنچا دیا حضرت میمونہ نے اس معادت کو قبول کر کے اپنے نکاح کا معاملہ اپنے بہنوئی حضرت عباسؓ کے حوالے کر دیا۔ حضرت عباسؓ نے مقام شریف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال کیا اور یہیں حضرت میمونہ کا نکاح کر دیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کیا تین دن مکہ میں ٹھہرے تین دن پورے ہونے پر اہل مکہ نے معاہدہ کے مطابق مسلمانوں کی واپسی کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا کہ مجھے اور ٹھہرنے کا موقعہ دو میں ولیمہ کروں گا اور تمہیں بھی شریک کروں گا لیکن مشرکین نے قبول نہ کیا اور مسلمانوں کی واپسی پر اصرار کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مقام شریف میں تشریف لے آئے۔ الوراف کو مکہ چھوڑ آئے تاکہ شام کے وقت حضرت میمونہ کو لے آئیں (بقیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

حنفیہ کی تحقیق کی وجوہ ترجیح ①

سہ میں آپ نے عمرہ کا احرام ذوالحلیفہ سے باندھا تھا معلوم ہوا کہ سہ میں ذوالحلیفہ

اہل مدینہ کی میقات بن چکا تھا ظاہر ہے کہ سہ میں آپ میقات سے احرام باندھ کر ہی گئے ہوں اور ذوالحلیفہ پر ہی اپنے احرام باندھ لیا ہوگا مقام شرب پر جب آپ پہنچے تو آپ محرم ہو گئے اور توجہ جاتے ہوئے اپنے مقام شرب میں نکاح کیا تو معلوم ہوا کہ آپ کا نکاح محرم ہونے کے بعد ہی ہوا تھا

② اگر فرض کر لیا جائے کہ ذوالحلیفہ اہل میقات نہیں بنا تھا پھر بھی ظاہر یہی ہے کہ آپ نے سال گذشتہ کی طرح ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لیا ہوگا کیونکہ احرام باندھ کر تمام دادیاں تلبیس سے گونجتی ہیں بڑی برکات حاصل ہوتی ہیں آپ ان برکات سے محرومی کو کیسے گوارہ فرما سکتے ہیں اس لئے آپ نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا ہوگا اور حالت احرام میں ہی نکاح کیا ہوگا۔

③ روایت کے لحاظ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی ترویج میمونہ و صومعہ والی روایت راجح ہے اس لئے اس کی تخریج بخاری سمیت ائمہ ستہ نے کی ہے اور دھو ملال والی روایت کی بخاری نے تخریج نہیں کی۔ کتاب النکاح اور کتاب النکاح میں دو جگہ ————— نکاح محرم کا باب قائم کیا ہے اور دونوں جگہ دھو محرم والی روایت پیش کی ہے تو معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک ثبوتاً یہ روایت راجح ہے۔

④ روایات چاہیں حضرت میمونہ، ابورافع اور یزید بن اہم و دھو ملال والی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ دھو محرم والی روایت نقل کرتے ہیں تریج حضرت ابن عباسؓ کی بات کو ہوگی کیونکہ حضرت ابورافع پیغمبرؐ پہنچا کر فارغ ہو گئے ان کا کام ختم ہو گیا حضرت میمونہ نے اپنا معاملہ حضرت عباسؓ کے والدہ کر دیا تھا گویا انہوں نے بھی اعلیٰ کا بوجھ اپنے اوپر سے اُتار دیا تھا اور یزید بن اہم معاملہ میں شریک ہی نہیں تھے۔ سارا معاملہ حضرت عباسؓ کے سپرد ہو گیا اس لئے حضرت عباسؓ کو اور ان کے گھرانہ کو زیادہ علم ہو گا اس لئے اس معاملہ میں ابن عباسؓ کے قول پر فیصلہ کرنا چاہیے۔

⑤ نکاح محرم میں روایات متعارض ہیں اس لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محرم کا نکاح صحیح ہو اس لئے کہ نکاح عقود میں سے ایک عقد ہے جس طرح باقی عقود جائز ہیں اس طرح نکاح بھی جائز ہے۔ اگر کسی نے جاریہ حالت احرام میں دہلی کے لئے خریدی تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح نکاح بھی جائز ہونا چاہیے (ادجز المساکک ج ۶ ص ۲۴۶) (شرح معانی الآثار جلد اول کا آخری باب نکاح محرم کے بیان میں ہے اسمیں

بقیہ ۱۔ خود آپ نے مقام شرب میں قیام کیا حضرت میمونہ اور ان کے ساتھی بھی مقام شرب میں پہنچ گئے

یہاں حضور ﷺ نے بنا لیا اور ولیمہ کیا (ادجز المساکک ج ۶ ص ۲۴۲)

۲۔ صحیح البخاری ص ۶ ج ۲ ص ۳۴۶ ج ۶ ص ۳۴۷

قیاس کے اعتبار سے نکاح محرم کے جواز پر بہترین تقریر ہے۔ من شأنہ سیراج

الفصل الثانی

عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال یمن بالذیت وهو

محرور غیر المقتت یعنی غیر المطیب ۲۳۶۔

اگر تیل میں خوشبو ملی ہوئی ہو تو ایسا تیل محرم کو لگانا ناجائز ہے اگر پورے عضو پر لگایا تو دم لازم ہوگا اور اگر تیل میں خوشبو ملی ہوئی نہیں ہے تو اس میں تفصیل ہے اگر علاج کے طور پر لگاتا ہے تو جائز ہے اور اگر علاج کے لئے نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث علاج کی صورت پر معمول ہے۔

باب المحرم یحییٰ الصبیہ

یہاں صید سے مراد ہر وہ جانور ہے جو اپنی خلقت کے اعتبار سے متوحش ہو اور اس کا تولد و تناسل خشکی میں ہو پانی میں نہ ہو۔ بحری جانور کا شکار کرنا اور کھانا محرم کے لئے جائز ہے۔ بری وحشی جانور اگر ماکول اللحم ہو تو اس کا شکار حرام ہے اور غیر ماکول اللحم میں تفصیل ہے اگر وہ جانور اپنی طبیعت کے اعتبار سے موزی ہے اور عموماً ابتداء بالاذی کی عادت ہے جیسے شیر، بھڑیا اور چیتا تو اسے قتل کرنا جائز ہے اور قتل کرنے والے پر کوئی جزاء نہیں ہے اور اگر جانور ایسا ہے جو ابتداءً حملہ نہیں کرتا جیسے بھو اور لومڑی ایسے جانور کو ابتداءً مارنا جائز نہیں اگر مارے گا تو جزاء لازم ہوگی اور اگر ایسا جانور خود ابتداءً حملہ کرے تو مارنا جائز ہے اور قاتل پر کچھ جزاء نہیں یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے امام زفر کے نزدیک ایسی صورت میں بھی جزاء لازم ہوگی۔

الفصل الاول

عن الصعب بن جثامۃ انه اهدى لرسول الله ﷺ الله عليه وسلم
حصاناً وحشياً وهو بالابواء او بوجدان فرد عليه ۲۳۷۔

پہلا مذہب | محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا مطلقاً ناجائز ہے کوئی صورت بھی حواز کی نہیں یہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں یہ مسلک اسحاق ابن راہویہ اور سفیان ثوری کا ہے۔

دوسرا مذہب ائمہ ثلاثہ (امام مالک، شافعی، احمد) کا مذہب یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے شکار کیا ہو اور اس میں محرم نے نہ اس کا ہونا اشارہ نہ دلالت نہ اعانت کی ہو نہ ہی غیر محرم نے

ائمۃ ثلاثہ کا استدلال ائمہ ثلاثہ کا استدلال اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی حدیث سے ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لحم الصيد کفر فی الاحرار و علال مالہ

تصید وہ ادیصاد لگو اس حدیث پاک میں ادیصاد کے اعراب میں دو احتمال ہیں جزم کی صورت میں اگر ثلاثہ کا استدلال زیادہ واضح ہو جاتا ہے اس صورت میں ادیصاد کا عطف تصید و پرلہ کے نیچے ہوگا۔ مطلب یہ کہ احرام کی حالت میں تمہارے لئے شکار کا گوشت حلال ہے جب تک تم نے نہ خود شکار کیا ہو اور نہ تمہارے لئے کیا گیا ہو ثابت ہوا کہ اگر محرم کے لئے کیا گیا ہو تو جائز نہیں۔

۱۔ تلخ اور جزا المسالک ج ۶ ص ۳۵۱ اگر محرم نے ایسے شکار کا گوشت کھالیا جسے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس محرم پر جزاء واجب ہوگی اور جزاء بھی غیر محرم شکاری کی نیت کی وجہ سے ہوگی یہ شریعت کے منشاء کے خلاف ہے شریعت میں اپنے عمل اور نیت کی وجہ سے جزاء واجب ہوا کرتی ہے اور غیر کی نیت اور عمل سے کچھ واجب نہیں ہوا کرتا۔ (کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج ۲ ص ۱۵۶ بتوضیح)

تیسرا مذہب

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو تب بھی محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ محرم نے امر اشارہ، اعانت، یا دلالت نہ کی ہو۔ یہ مذہب حضرت عمر، حضرت عائشہ، حضرت طلحہ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہم اور مجاہد اور عطاء سے منقول ہے۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کی دلیل حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے (جو کہ اس باب کی دوسری حدیث ہے) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو سوال فرمایا کہ تم (محرمین) نے اشارہ یا امر تو نہیں کیا اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے کیا گیا شکار محرم کے لئے ناجائز ہوتا تو آپ ابو قتادہ سے ضرور سوال فرماتے کہ تم نے ان کو کھلانے کی نیت تو نہیں کی۔

یہ سوال اس لئے ضروری تھا کہ حضرت ابو قتادہ نے ظاہر ہے کہ اتنا بڑا شکار صرف اپنے لئے تو نہیں کیا ہو گا۔ صحابہؓ کھلانے کو کھانے پر ترجیح دیتے تھے۔ ایسی حالت میں سوال نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ غیر محرم نے اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے بھی شکار کیا ہو محرم کے لئے اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔

جواب استدلال مذہب اول

مذہب اول والوں نے معب بن جہام کی حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے زندہ حمار وحشی کا شکار پیش کیا تھا۔ اور زندہ وحشی جائز محرم کو اپنے قبضہ میں رکھنا جائز نہیں اور زیر بحث مسئلہ زندہ شکار کا نہیں بلکہ شکار کے گوشت کا ہے۔

بعض روایتوں میں لم کا لفظ آیا ہے کہ مصعب نے حمار وحشی کا لحم پیش کیا لیکن وہ روایتیں غیر محفوظ ہیں۔ محفوظ یہ ہے کہ زندہ حمار پیش کیا اور وہ کسی کے نزدیک بھی محرم نہیں رکھ سکتا۔

جواب استدلال مذہب ثانی

۱۔ اجزا المساک ج ۶ ص ۳۵۱ ۲۔ اجزا المساک ج ۶ ص ۳۵۶ بعض روایات میں حضرت ابو قتادہ کے یہ الفاظ ہیں۔ فابصر واحمرا وحشیا وانا مشغول اخصف نعلی فلم یؤذنی لولی واحبوا لولی البصر کہ صحابہؓ نے حمار وحشی دیکھا اور مجھے اس کی خبر نہیں دی لیکن انکی دلی خواہش تھی کہ میں اسے دیکھ لوں۔ ان الفاظ سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو قتادہ نے اس لئے شکار کیا تھا کہ انہوں نے فراست سے یہ معلوم کر لیا تھا کہ صحابہؓ یہ چاہتے تھے کہ کوئی غیر محرم بغیر ان کی دلالت و معاونت کے از خود ہمارے لئے شکار کر لے تو یہ شکار ابو قتادہ نے محرمین کے لئے کیا تھا جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محرمین کو کھانے کی اجازت دیدی (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۰۴) ۳۔ سترۃ ج ۵ ص ۳۸۶ ۴۔ (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

ہے اولیٰ صاد کے اہراب میں دو روایتیں ہیں۔ (۱) یصاد پر نصب پڑھی جائے اس لئے کہ اذیلاً اُن کے معنی میں ہے اس صورت میں ان کا استدلال کامل نہیں ہوتا ان کا استدلال اس صورت میں تمام ہوتا ہے کہ اس پر جزم پڑھی جائے جزم کی صحت میں اس کا عطف تصید واپر ہوگا۔ اور کم کی وجہ سے جزم ہوگی ان کے نزدیک حدیث کا مطلب ہوگا شکار کا گوشت تمہارے لئے حلال ہے جب تک کہ تم خود شکار نہ کرو اور تمہارے لئے شکار نہ کیا گیا ہو اس صورت میں ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ اذیلاً حکم کا معنی ہے اذیلاً صاد لا مرکم یعنی تمہارے امر کی وجہ سے شکار نہ کیا گیا ہو اور امر کی وجہ سے شکار کیا ہوا کسی کے نزدیک بھی محرم کے لئے جائز نہیں ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال الجراد من صید البحر واه
البرد اود و الترمذی ص ۲۳۶

جراد ایک خاص قسم کی ٹٹری ہے فارسی میں اسے ملخ کہتے ہیں اس کا کھانا حلال ہے جس طرح مچھلی کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح جراد بھی بلا فسخ حلال ہے۔

یہ کہ قال الشافعی فی الام حدیث مالک أن الصعب اھدی حماما وحشیا ثبت من حدیث من روى انه اھدی لحم حماما وقال الترمذی روى بعض اصحاب الزھری فی حدیث الصعب لحم حماما وحش وهو غیر محفوظ (ادجز المسالک ج ۲ ص ۳۷۶) بخاری ج ۱ ص ۲۳۶ میں حدیث صعب کے شروع میں ترجمۃ الباب یہ ہے باب اذا اھدی للحمم حماما وحشیا حیا کما یقبل اھ امام بخاری کی اس صنف سے معلوم ہوتا ہے کہ زندہ حمام پیش کرنے کا واقعہ صحیح ہے اور کم حمار وال دیکھا گیا محفوظ ہے۔ حدیث ہابڑ کے تین تھے ہیں۔ پہلا صحت لحم الصید لکم فی الاحرام حلال دوسرا صحت ما لم تصید وہ اذ تیراجعتہ اذ یصاد لکم پہلے حصہ میں ہے کہ محرم کے لئے صید کا گوشت حلال ہے دوسرا جملہ استثنائہ ہے کہ جس کو تم نے خود شکار کیا ہو وہ حکم صلت سے مستثنیٰ ہے اس کا کھانا حلال نہیں اور تیسرے جزویں اگر اذ کو عطف بنا میں تو اس کا جملہ ثانیہ (تصید وہ) پر عطف ہوگا اور تیسرا صحت صدر کلام سے استثناء ہوگا مطلب حدیث کا ہوگا کہ در تم کا شکار حکم صلت سے مستثنیٰ ہے ایک وہ جو تم نے خود کیا ہے دوسرا وہ جو تمہارے لئے کیا گیا ہے اور اگر تیسرے جملہ میں اذ کو الا اُن کے معنی میں کریں تو دوسرے حصے سے استثناء ہوگا۔ تو مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ لحم صید تمہارے لئے حلال ہے البتہ جو تم نے خود شکار کیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے یعنی حکم صلت سے مستثنیٰ ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

محرم اگر جراد کا شکار کرے تو اس پر جزاء واجب ہے یا نہیں؟ حضرت ابوسعید خدریؓ، ابن عباس رضی اللہ عنہم اور کعب احبار کا مذہب یہ ہے کہ جراد کے شکار سے کوئی چیز واجب نہیں۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے۔ امام احمد کا قول مشہور اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جراد کے شکار سے جزاء واجب ہے اور کوئی ادنیٰ چیز میسے ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور ایک جراد کے عوض کافی ہے۔

جسہو کی دلیل | مؤطا امام مالک میں ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ میں نے اپنے سوط سے جراد کا شکار کیا اور میں محرم تھا تو آپ نے فرمایا

أَطْعِمَ قَبْضَةَ مِنْ طَعَامٍ۔

اسی طرح مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے احرام کی حالت میں قتل جرادہ کا حکم دریافت کیا گیا حضرت عمرؓ نے کعب سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ ایک درہم جزاء دی جائے حضرت عمرؓ نے فرمایا آپ کے پاس درہم زیادہ ہے (اس لئے ایک جرادہ کے عوض ایک درہم کافی صلہ کیا) پھر فرمایا التمسق خیر من جرادہ لا یلح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ان دو اثر سے ایک تو یہ بات معلوم ہوئی کہ محرم کے لئے جرادہ کے قتل میں جزاء ہے دوسرے قتل جرادہ میں مقدار جزاء معلوم ہوئی کہ ایک قبضہ یا کھجور ایک جرادہ کے عوض میں کافی ہے۔

بیان مجمل حدیث | یہ حدیث تشبیہ پر مبنی ہے مطلب یہ ہے کہ جراد بھی صید البحر کی طرح ہے یعنی جیسے پھسلی جو صید البحر میں سے ہے اسے بغیر فوج کے کھانا جائز ہے

اسی طرح جراد بھی بلا فوج جائز ہے۔

ومن عبد الرحمن بن ابی عمار قال سألت جابر بن عبد الله عن الضبع

اصیدھی فقال نعم ص ۲۳۷

جو کھنے کا حکم | ضبع بھونارس میں ابجکفتار کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ ضبع کے قتل کرنے

بقیہ: تمہارے لئے کیا گیا ہو وہ حکم حرمت سے مستثنیٰ ہے یعنی ملال ہے (مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹ بتوضیح) لہٰذا اولیٰ صا د حکم کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تمہیں زندہ شکار دیا گیا ہو وہ تمہارے لئے حلال نہیں اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے حنفیہ بھی اسے مانتے ہیں (مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹) (حاشیہ صفحہ نہا)

لہٰذا اعلیٰ السنن ج ۱۰ ص ۲۹۶ اور بعض ملکیہ نے لکھا ہے کہ جراد کی دو قسمیں ہیں ایک بری اور ایک بحری۔ بری کے قتل میں جزاء ہے اور بحری کے قتل میں جزاء نہیں (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۹۶)

لہٰذا مؤطا امام مالک ص ۴۳۸۔ لہٰذا مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹۔

سے غرم کے ذمہ جزاء ہے اس بات میں اختلاف ہے کہ صبیح کا کھانا جائز ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک بخوکھانا جائز ہے اور جمہور کے نزدیک بخوکھانا جائز ہے۔ امام شافعی کا استدلال اس حدیث سے ہے۔

جمہور کی دلیل جمہور کی دلیل ترمذی کی حدیث ہے اس میں صراحتہً نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ذی ناب من السباع کا کھانا احادیث میں حرام قرار دیا گیا ہے اور بخوبی ذی ناب میں داخل ہے۔

امام شافعی کے استدلال کا جواب ① اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف بخوکھانا ثابت ہوتا ہے جواز اکل کی حضور ﷺ نے تصریح نہیں فرمائی صید ہونے سے کھانے کا جائز ہونا ثابت نہیں ہوتا آگے صحابیؓ نے کھانے کے جواز کا قول اپنے قیاس سے کیا ہے کہ جب شکار جائز ہے تو کھانا بھی جائز ہوگا حالانکہ حدیث صریح سے کھانے کی ممانعت ثابت ہے۔

اگر مان لیں کہ کھانے کا جواز حضور ﷺ سے ثابت ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ حدیث مبیح ہے اور باقی روایات محرم ہیں غرم اور مبیح کا تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

باب الاحصار وقوف الحج

احصار کا لغوی معنی ہے المنع او الحبس روکنا بند کرنا۔ احصار کا شرعی معنی ہے المنع عن الوقوف بالطواف یعنی وہ آدمی جس نے حج کا احرام باندھا ہے اس کو وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیا جائے یا جس نے عمرہ کا احرام باندھا ہے اسے افعال عمرہ سے روک دیا جائے۔

وقت الحج کا مطلب یہ ہے حج کا احرام باندھنے اور وقوف عرفہ کے وقت میں وقوف نہ کر سکے بلکہ بعد میں پہنچے وقوف عرفہ کا وقت ۹ ذوالحجہ کے زوال سے یوم النحر کی طلوع فجر تک ہے۔

محصر کا حکم محرم کو جب حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد افعال حج یا عمرہ سے روک دیا جائے تو یہ آدمی احصار کی وجہ سے ہدیٰ فسخ کرے اور حلال ہو جائے۔ اس بات پر سب اتفاق ہے کہ محصر ہدیٰ فسخ کرنے کے بعد بغیر افعال حج و عمرہ کے حلال ہو جاتا ہے البتہ دو باتوں میں اختلاف ہے پہلی اختلافی بات یہ ہے کہ احصار صرف دشمن کے روکنے سے ہوتا ہے یا اور کسی سبب سے بھی ہو سکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ احصار کی صورت میں جو حدی ذبح کی جانے لگی اس کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے یا ہر جگہ ذبح ہو سکتی ہے۔

پہلا اختلافی مسئلہ | امام شافعی، امام مالک، امام اسحاق کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت

یہ ہے کہ احصار صرف دشمن کی طرف سے ہوتا ہے اگر مرض یا نفقہ کے ختم ہونے کی وجہ سے محرم مکہ نہ جاسکا تو وہ محصور شرعی نہیں محصر کے لئے جو رخصت ہے کہ حدی ذبح کر کے حلال ہو جائے وہ اس کو حاصل نہیں ہوگی بلکہ جب کبھی بیت اللہ کے طواف پر تدار ہوگا تو طواف کر کے حلال ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو محرم مرض یا نفقہ ختم ہونے سے یا اور کسی وجہ سے افعال حج دکھڑے سے عاجز آجائے تو وہ محصور شرعی ہے محصور والی رخصت اس کو حاصل ہوگی اور یہ حدی ذبح ہونے کے بعد حلال ہو جائے گا یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عطاء نخعی اور ثوری کا ہے بلکہ

حنفیہ کی پہلی دلیل | حنفیہ کی دلیل اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں من گسر او عسرجہ فقد حل الخ۔

دوسری دلیل | حضرت علقمہ کا اثر ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے ایک ساتھی کو سانپ ڈس گیا اس نے احرام باندھا ہوا تھا ہم نے اس کا ذکر حضرت عبداللہ بن مسعود

سے کیا آپ نے فرمایا کہ وہ حدی نہ بھیج دے اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے اس سے حدی ذبح کرانے کا خاص دن مقرر کر لے جب وہ آدمی اس کی طرف سے حدی ذبح کر لے گا تو یہ حلال ہو جائے گا اور ایک روایت میں ہے کہ تندرست ہونے کے بعد اس پر شمرہ کی قضاء ہوگی بے

تیسری دلیل | مجوس بصر کا محصر ہونا قیاس سے بھی ثابت ہے وہ اس طرح کہ مرض کی وجہ سے رکاوٹ کبھی دشمن کی رکاوٹ سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ دشمن کی رکاوٹ عموماً ایک محدود

وقت تک ہوتی ہے اور مرض کبھی دائمی ہو جاتا ہے خصوصاً جبکہ بڑھاپے کی حالت میں کوئی سخت مرض لاحق ہو جائے تو موت تک صحت کی امید نہیں ہوتی اب اگر امام مالک اور امام شافعی کے مذہب کے مطابق اس کو احصار کی رخصت نہ دیں طواف کر کے حلال ہونے کا حکم لگائیں تو وہ تازیست نہ طواف کر سکے گا اور نہ حلال ہو سکے گا اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی بے

چوتھی دلیل

قرآن پاک میں ہے فان اُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (ترجمہ پھر اگر تم روک دیئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے)۔ آیت کے عموم میں مجبوس بالعدو اور مجبوس بالمرض دونوں داخل ہیں عربی زبان میں حصر کا لفظ مجرد اور باب افعال دونوں سے استعمال ہوتا ہے۔ فراء، کسائی، اخفش اور دیگر بڑے بڑے ائمہ لغت نے تصریح کی ہے کہ جب مرض کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو باب افعال سے استعمال کرتے ہیں کہا جاتا ہے احصرہ المرض احصاراً فهو محصر اور اگر عدو کی طرف سے رکاوٹ ہو تو حصر کا لفظ مجرد سے استعمال کرتے ہیں کہا جاتا ہے حصرہ العدو حصرّاً فهو محصور۔ آیت میں احصار کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو مرض میں اصل ہے تو معلوم ہوا کہ آیت میں ہدی بھیج کر ملال ہونے کی اجازت اصل میں مریض کے لئے ہے اور دشمن کی رکاوٹ کو اس پر قیاس کیا گیا ہے بلکہ

شافیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ آیت مدینہ کے موقع پر نازل ہوئی ہے جہاں حصر دشمن کی جانب سے تھا اس لئے آیت سے رخصت بھی دشمن کی رکاوٹ کے بارہ میں ثابت ہوگی۔
جواب یہ ہے کہ آیات میں عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے خصوصیت مورد کا اعتبار نہیں ہوتا۔

حاشیہ ۱: ۱۰ جزا المسالك ج ۳ ص ۲۵۶

شیخ الاسلام علامہ طفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں ایک بڑی لطیف بات لکھی ہے جسے انہوں نے مواہب میں سے شمار کیا ہے وہ یہ ہے کہ مدینہ کے موقع پر — بظاہر تو عمرہ سے رکاوٹ کفار کی طرف سے تھی لیکن حقیقت میں امر سادی کی وجہ سے رکاوٹ تھی جس کے کئی قرائن ہیں۔ (۱) مشرکین مکہ کے روکنے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ادغنی جس کا نام قصواء تھا بیٹھ گئی تھی صحابہؓ نے کہنا شروع کر دیا۔ خلاّت القصواء خلاّت القصواء تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا منا خلاّت القصواء وذالك لهما خلق و لكن حبسها حابس الغيل. عمرہ سے رکاوٹ کی ابتداء قصواء کے بیٹھنے سے ہوئی اور قصواء کا بیٹھنا من جانب اللہ تھا۔ مشرکین مکہ کی رکاوٹ کوئی چیز نہیں تھی صحابہؓ جہاد کے ذریعہ اس رکاوٹ کو دور کر سکتے تھے لیکن من جانب اللہ صلح کا انتظام ہو گیا اور مسلمانوں کو واپس جانا پڑا جس کی حکمت اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمائی کہ مکہ میں کچھ مرد عورت دل سے اسلام قبول کر چکے تھے لیکن نہیں کا علم نہیں تھا اگر جہاد ہوتا تو ان منغفاء مسلمین کو بھی ہلاک کر دیتے بعد میں معلوم ہونے پر شرمندگی ہوتی ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لارتدوا عن الاسلام (تطویر و ہدایہ) تو معلوم ہوا کہ مدینہ سے مسلمانوں کا بغیر عمرہ کے واپس جانے کا سبب صوری (باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

دوسرا مسئلہ

محصر کی حدی ذبح کرنے کیلئے کوئی مکان متعین ہے یا نہیں محصر کے سوا باقی حد یا میں اثر کا اتفاق ہے کہ ان کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے محصر کی حد کی ذبح کیلئے حرم کے شرط ہونے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دم احصاء کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ کسی کے ذریعہ حدی حرم میں بھیج دے اور اس سے حدی ذبح کرنے کا وقت متعین کر لے جب ظن غالب ہو کہ حدی ذبح ہو گئی ہوگی اس وقت حلال ہو جائے۔

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جہاں احصار پیش آیا ہے وہیں حدی ذبح کر کے حلال ہو جائے حدی کا حرم میں بھیجنا ضروری نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل قرآن پاک کی آیت ہے **فَاَنْصَرِفْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ السَّهْدِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ السَّهْدُ مَحَلَّهُ** (سورۃ بقرہ پ)

(ترجمہ: اور پورا کر دو حج اور عمرہ اللہ کے واسطے پھر اگر تم روک دیے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے اور حجامت نہ کرو اپنے سروں کی جب تک نہ پہنچ چکے قربانی لینے ٹھکانے پر) ترجمہ از حضرت شیخ الحدیث آیت مبارکہ میں محصر کو حلال ہونے سے ممانعت ہے جب تک کہ حدی اپنے محل کو نہ پہنچ جائے اور حدی کا محل حرم ہے۔ اگر محصر کو اس جگہ حدی ذبح کرنے کی اجازت ہوتی جہاں اسے رکاوٹ پیش آئی ہے تو حتیٰ

(بقیہ ماثیہ گزشتہ صفحہ)

دشمن کی رکاوٹ تھی اور حقیقی سبب بعض حکمتوں کے سبب مخائب اللہ رکاوٹ تھی **فَاَنْصَرِفْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ السَّهْدِ** والی آیت میں دشمنوں کے محصر کو لا محصر سمجھ کر حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے لفظ محصر کی بجائے (جو کہ محصر عدویں استعمال ہوتا ہے) احصار کا لفظ استعمال فرمایا اور ایک دوسری جگہ مشرکین مکہ پر تشیع کرنے کے لئے محصر کے سبب محصری کا اعتبار کرتے ہوئے محصر کی نسبت مشرکین کی چنانچہ ارشاد ہے **هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا صَدَقُوا** المسجد الحرام۔ الخ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیبیہ کے موقع پر آیت نازل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ محصر صرف عدو کی جانب ہو سکتا ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہو سکتا (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۱۶) (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لہٰذا اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳

لے ۱۷۱ اجزا المسائل ج ۳ ص ۴۶۰۔

یبلغ الشہدی محلہ کی قید کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ائمہ ثلاثہ اپنے موقف پر دلیل کے طور پر مدینہ کے واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ اس واقعہ میں آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ نے مدینہ کے مقام پر اپنے جانور فوج کر دیئے تھے۔

جواب | ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مدینہ کا مقام کچھ حرم میں ہے اور کچھ محل میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں صدی فوج کی تھی۔

الفصل الاول

عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضباعة بنت الزبير فقال لها لعلك امردت الحج قالت والله ما اجدني الا وجعة الح ۲۳۷
ضباعة نبی کریم صلی اللہ وسلم کے چچا کی لڑکی ہیں زبیر بن عبد المطلب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے ضباعة حضرت مقداد کی بیوی ہیں۔

حج کی شرط لگانا | حج میں حلال ہونے کی شرط لگانے کا طریقہ یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت یہ کہہ دے کہ راستہ میں مرض وغیرہ کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہوئی تو میں حلال ہو جاؤں گا۔ اس شرط لگانے کا کوئی فائدہ ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک کوئی فائدہ نہیں، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک شرط کا فائدہ ہے۔
پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اگر حرم کو ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے وہ حج یا عمرہ نہ کر سکے تو وہ ہدی بھیج

عن المسور ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بالحديبية فباؤ في الحل وممنلا في الحرم (طحاوی ج ۱ ص ۴۵)

تہ ویدل علی انه علیہ السلام خرف في الحرم ما اخرجہ النسائی بسند صحیح عن ناجية بن كعب الاسلمی انه اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حين صد الشہد فقال یا رسول الله البعث به معی فاننا اخرجہ قال وكيف قال اخذه به في ادرية لا یقدر علیہ قال فدفعه الیہ فامطلق به حتی خرجہ فی الحرم (الجوہر النقی بذیل السنن الکبری ج ۵ ص ۲۱۷) تہ مرثاة ج ۶ ص ۳۔ تہ اوجز المسالك ج ۳ ص ۴۶۲۔

کر اور حرم میں ذبح کر اگر حلال ہو سکتا ہے چاہے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو احصار کی رخصت کے حصول میں شرط کا کوئی فائدہ نہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ مرض لاحق ہونے کی صورت میں کہیں گے کہ اگر احرام باندھتے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہے تو مریض کے لئے حلال ہونا جائز ہے ورنہ افعال حج و عمرہ کے بغیر حلال ہونا جائز نہیں۔

امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حدیث مذکور ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے خود احرام میں شرط نہیں لگائی اور حضرت ضباؤہ کے علاوہ کسی کو شرط لگانے کا طریقہ نہیں بتلایا حالانکہ مرض وغیرہ عوارض کا پیش آنا ہر ایک کے لئے ممکن ہے۔ اگر اشتراط کا فائدہ ہوتا اور اشتراط کا حکم عام ہوتا تو حضور ﷺ نے خود بھی شرط لگاتے اور دوسروں کو بھی اشتراط کا حکم دیتے۔

آیت مبارکہ فان احصرتم و فمما استیسیس من السہدی کے بارے میں بات محقق ہو چکی ہے کہ یہ رخصت مریض کو بھی شامل ہے اس میں حصول رخصت احصار کے لئے اشتراط کی قید نہیں ہے۔ نیز اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری حدیث من گسراد عسج میں مریض کے لئے حلال ہونے کی رخصت عام ہے۔

محل حیشہ ضباؤہ | مذکورہ بحث اور دلائل سے ثابت ہو گیا کہ محرم کو مرض مانع عن اداء الحج کے لاحق ہونے کے وقت مطلقاً حدی بھیج کر حلال ہونا صحیح ہے اس مسئلہ میں اشتراط کا کوئی دخل نہیں اب حدیث ضباؤہ کا صحیح محل بیان کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس میں تو آنحضرت ﷺ نے اشتراط کا حکم دیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ضباؤہ بنت الزبیر کے اطمینان طلب کیلئے یہ شرط لگوائی۔ اگرچہ مریض کے لئے حلال ہونے اور تحلیل کے کفارہ کے طور پر حدی بھیجنے کی شرعاً گنجائش ہے لیکن صورت یہ عدم وثاق ہے کہ ایک چیز کا احرام باندھ کر اس کو پورا نہ کیا بعض طبائع ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو کسی چیز کے کفارہ اداء کرنے کے بعد بھی اطمینان نہیں ہوتا جیسے حضرت عائشہؓ نے ایک مرتبہ ابن زبیر سے بات نہ کرنے کی قسم کھالی تھی بعد میں صحابہؓ کی سفارش اور ابن زبیر کی لجاجت کے بعد ان سے بات چیت شروع کر دی تھی اور کفارہ یمن کے لئے چالیس غلام آزاد کئے (جبکہ ایک غلام کا آزاد کرنا بھی کافی تھا) اس کے باوجود بھی ان کا قلب مطمئن نہیں ہوا تھا اور قسم توڑنے کی وجہ سے رویا کرتی تھیں یہی حال کچھ حضرت ضباؤہ کا تھا کہ ان کو معلوم تھا کہ احرام کے تعلق سے بسبب مرض پورے نہ ہونے کی صورت میں حدی سے تدارک ہو سکتا ہے لیکن پھر بھی ظاہراً احرام کی مخالفت لازم آتی ہے اس مخالفت صورتی کے

امکان کے تصور کی وجہ سے وہ احرام باندھنے کا حوصلہ نہیں کر رہی تھیں پھر واقعہ عذر پیش آنے کی صورت میں تحلیل جائز ہے اور کفارہ کے طور پر ایک ہدی کافی ہے لیکن اس قسم کا واقعہ پیش آنے کے بعد ہدی بھیجنے کے باوجود بھی حضرت ضباہ کو اطمینان ہونا مشکل تھا، اس لئے ان کے قلبی جذبات کی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ان سے شرط لگانے کی تدبیر بتلائی جس کا ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ ان کو احرام باندھنے کا حوصلہ ہو گیا دوسرا یہ فائدہ ہوا کہ اگر ان کو مرض کی وجہ سے حلال ہونا پڑا تو زیادہ پریشان نہیں ہوگی اور تحلیل کو عدم و فائے احرام نہیں سمجھیں گی بلکہ یہ سوچ کر مطمئن ہو جائیں گی کہ یہ حلال ہونا تو وہی ہے جس کی میں نے شرط لگائی تھی۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح مسائل فقہیہ میں راہنمائی کرنا آپ کا منصب تھا اسی طرح آپ قلبی احساسات کا ادراک رکھنے والے مرنی و شیع بھی تھے حضرت ضباہ کو آپ نے شرط لگانے کا حکم مسئلہ فقہیہ کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ ان کے اطمینان قلب کے لئے دیا۔ اگر مسئلہ فقہیہ ہوتا تو اس کی تعلیم عام ہوتی کیونکہ ضرورت عام ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ عليه وسلم امر اصحابه ان

يبدلوا الهدى الذی غنوا عام الحديبية الخ ۲۳۷

اس حدیث کے آخر میں مشکوٰۃ کے مردہ نسخوں میں لفظ رواہ کے بعد محل استخراج حدیث کے حوالہ کجائے بیاض ہے بعض نسخوں میں رواہ البوداؤد ہے اور بعض نسخوں میں البوداؤد کے لفظ کے بعد یہ عبارت ہے وفيه قصة وفي سند محمد بن اسحاق

بوداؤد باب الاحصار میں یہ حدیث قصہ کے ساتھ مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک زمانہ میں مکہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر کی حکومت تھی شام میں اموی خاندان کی حکومت تھی جو عبداللہ بن زبیر کے مخالف تھے شامیوں نے عبداللہ بن زبیر کی حکومت ختم کرنے کے لئے مکہ کا محاصرہ کیا ہوا تھا اس حالت میں ایک آدمی اپنے علاقہ سے ہدی لے کر مکہ آ رہا تھا شامیوں نے اُسے مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا اس نے وہیں ہدایا ذبح کر دیں اور آئندہ سال سرہ کی قضاء کے لئے آیا اور حضرت ابن عباسؓ سے اپنا واقعہ ذکر کر کے مسئلہ دریافت کیا تو ابن عباسؓ نے فرمایا ابدل الہدی فان رسول الله ﷺ عليه وسلم امر اصحابه الخ

حدید علیہ کا کچھ حرم میں ہے اور کچھ محل میں آنحضرت ﷺ نے تو مدینہ کے واقعہ میں حرم میں حدی
ذبح کی تھی لیکن بعض صحابہ نے محل میں حدی ذبح کر دی تھی ان کو آنحضرت ﷺ نے محل میں ذبح شدہ حدی
کا بدل دینے کا حکم فرمایا اس سے منفیہ کا یہ موقف ثابت ہوتا ہے کہ محرم کو محل میں حدی ذبح کرنا جائز نہیں اگر محل میں
ذبح کی تو اس کا بدل دینا پڑے گا۔

باب ۴۰۰ مکتہ منیہ

الفصل الاول

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة
ولكن جهاد ونية الهم ۲۳۷

لا ہجرت۔ فتح مکہ سے قبل جو آدمی مکہ میں مسلمان ہوتا تھا اس کے لئے بشرط دعوت ہجرت فرض تھی بلکہ
ایمان کی علامت تھی اور فتح مکہ سے قبل ہجرت کرنے والے کے خاص فضائل تھے۔ فتح مکہ کے بعد مدینہ کی طرف خاص
ہجرت کا دروازہ بند ہو گیا کیونکہ ہجرت دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہوتی ہے فتح سے پہلے مکہ پر مشرکین کا تسلط
تھا اس لئے مکہ سے ہجرت کرنا ضروری تھا فتح کے بعد مکہ دار الاسلام بن گیا اس لئے مکہ سے ہجرت کا سلسلہ بھی
ختم ہو گیا فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت ﷺ نے مکہ سے ہمیشہ کے لئے ہجرت کا سلسلہ بند ہونے کا
اعلان فرمادیا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مکہ ہمیشہ دار الاسلام رہے گا۔

مکہ سے ہجرت کا سلسلہ ختم ہونے سے اس ہجرت کے خاص فضائل کے حصول کا سلسلہ بھی منقطع ہو گیا۔
فتح سے قبل ہجرت کر کے مسلمانوں نے جو فضیلت حاصل کی تھی اب وہ کسی کو کسی ہجرت کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی۔
مطلق ہجرت اب بھی باقی ہے حدیث میں مطلق ہجرت کی نفی مقصود نہیں بلکہ ہجرت خاصہ اور اس کے فضائل
مقصودہ کی نفی مقصود ہے۔

لكن جهاد ونية ای لیکن بقی جهاد ونية یعنی ہجرت کی خاص فضیلت جو باہرین
کو حاصل ہوئی ہے وہ تو اب کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی لیکن اللہ کی رحمت کا دروازہ اب بھی کھلا ہے دو چیزیں
سے اب بھی بہت سا ثواب حاصل کیا جاسکتا ہے وہ دو چیزیں جہاد اور نیت ہیں۔ نیت سے ہر اچھے عمل میں

اخلاص مراد ہے اس میں اخلاص سے جہاد اور ہجرت کرنا بھی داخل ہے اور ترک معاصی کا عزم بھی داخل ہے۔
حرم کے درخت اور نباتات کا حکم | لایعضد شکوہ حرم شریف میں
 اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت احادیث صریحہ سے ثابت ہے اس کا کاٹنا جائز ہے۔ اذخر کے سوا باقی نباتات کی دو قسمیں ہیں (۱) نابت بنفسہ (۲) مُنبِت
 یعنی جو محنت سے اگلے گئے ہوں۔ دوسری قسم کا کاٹنا جائز ہے اور خود رو پڑے اگر سبز ہوں تو کاٹنا جائز
 نہیں اگر سوکھ جائیں تو کاٹنا جائز ہے۔

حرم کے کانٹے کاٹنے جائز ہیں یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کسی قسم کا کاٹنا کاٹنا جائز نہیں ہے بعض شافعیہ
 کا قول ہے شوکہ موزیہ کا قطع کرنا جائز ہے لیکن شافعیہ کے ہاں بھی راجح یہی ہے کہ قطع شوکہ مطلقاً منوع ہے۔

وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَسَلَّمَ دَخَلَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَعَلَيْهِ
 عِمَامَةٌ سَوْدَاءُ بَغِيرَ إِحْرَامٍ ۲۳۸

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فتح مکہ کے موقع پر جب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے
 احرام نہیں باندھا ہوا تھا۔ کیونکہ حج یا عمرہ کی غرض سے تشریف نہیں لائے تھے۔

دخول حرم بغیر احرام | آفاقی جب حج یا عمرہ کے لئے آئے تو بالاتفاق بغیر احرام کے میقات سے گزرنا
 جائز نہیں۔ اگر کوئی حج و عمرہ کے سوا کسی اور غرض کے لئے مکہ میں آئے تو اس
 کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ضروری نہیں بغیر احرام کے
 بھی مکہ آسکتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی مقصد کے لئے بھی مکہ آنا ہو تو احرام باندھنا ضروری ہے۔
 حدیث مذکور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کی دلیل ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے جسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ
 عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا لا تجاوزوا الميقات بغیر احرام۔
 امام شافعی اور امام احمد کا استدلال حدیث جابر سے ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فتح مکہ کے موقع پر
 بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی خصوصیت تھی حرم میں قائل کرنا
 حرام ہے لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کو فتح مکہ کے موقع پر دن کے ایک حصہ میں قائل کی اجازت دی گئی تھی۔

اور یہ آپ کی خصوصیت تھی بعد میں کسی کو حرم میں قتال کی اجازت نہیں اسی طرح بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت بھی اس وقت کے ساتھ خاص تھی کیونکہ قتال فی الحرم کی اجازت دخول حرم بلا احرام کی اجازت کو مستلزم ہے کیونکہ قتال اور احرام میں منافات ہے احرام کی حالت میں جہاد ممنوع ہے اسی طرح محرم کو جہاد اور سرکھولنا ضروری ہے قیص اور ذرہ پیننا ممنوع ہوتا ہے اور مقاتل ذرہ اور سرکھولنا پینے کا محتاج ہوتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو اور آپ کے صحابہ کو دن کے ایک حصہ میں قتال کی اجازت دی تو ان کو ضرورت قتال کی وجہ سے بغیر احرام کے دخول مکہ کی بھی اجازت دے دی۔

فصل ثانی

عن یعلیٰ بن امیة قال ان رسول الله ﷺ قال احتکار الطعام فی الحرم الحاد فیہ ۲۳۸

احتکار کہتے ہیں مہنگائی کے زمانہ میں غلہ وغیرہ خرید کر رکھ لینا کہ مزید مہنگا ہوگا تو بیچا جائے گا۔ الحاد کا معنی ہے حق سے باطل کی طرف مائل ہونا۔ احتکار تمام بلاد میں حرام ہے حرم میں احتکار کی حرمت اور بڑھ جاتی ہے۔ حدیث میں احتکار فی الحرم کو الحاد کہا گیا ہے اور الحاد فی الحرم کی سزا اس آیت میں مذکور ہے ومن یردفہ بالحاد یظلم نذقہ من عذاب الیم

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ ما الطیب من بلد واجبت الی ۲۳۸

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ حرم مدینہ افضل ہے یا حرم مکہ؟ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حرم مکہ افضل ہے امام مالک کی رائے یہ ہے کہ حرم مدینہ افضل ہے یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے۔

فصل الثالث

عن ابی شریح العدوی انه قال لعمر بن سعید وهو یبعث البعوث الی مکه ائذن لی ایہا الامیر ۲۳۸

بقیہ (۱) لے جیسا کہ اس باب کی فصل ثالث کی پہلی حدیث میں تصریح ہے لے مرتاۃ ج ۶ ص ۹
لے سورۃ الحج رکوع ۳

عمر بن سعید مدینہ کا والی تھا، شام میں عبدالملک بن مردان کی حکومت تھی عمرو بن سعید عبدالملک کا آدمی تھا مکہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر کی حکومت تھی عمرو بن سعید حضرت عبداللہ بن زبیر کی حکومت ختم کرنے کے لئے اور مکہ پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لئے مدینہ سے لشکر تیار کر رہا تھا اس موقع پر حضرت ابو شریح نے مکہ کی حرمت کے بارہ میں نبی کریم ﷺ کے ارشادات سنائے کہ مکہ میں لڑائی کو ناجائز ہے عمرو بن سعید نے جواب میں کہا ان الحرام لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم والہم کہ مکہ تخریب کا رادع عامی کو پناہ نہیں دیتا۔

عمر بن سعید نے جو مسئلہ اور اصول بیان کیا وہ صحیح ہے یا نہیں؟ یہ ایک علمی بحث ہے البتہ اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر کو جو وہ عامی اور تخریب کار سمجھ رہا ہے یہ صحیح نہیں عبداللہ بن زبیر اس الزام سے بری ہیں۔

حکم تلحی حرم اکوئی آدمی جنایت کر کے حرم مکہ میں پناہ لے لے تو اس پر حرم میں سزا نافذ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کی کئی صورتیں ہیں۔

① ایسا جرم کیا جس پر عدا قصاص ہونا چاہیے اور کیا بھی حدود حرم میں تو اس کو حرم میں سزا دی جاسکتی ہے

② حرم کی حدود سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لی اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ جنایت فیما دون النفس ہے یعنی جان ختم نہیں کی صرف کوئی عضو تلف کر دیا ہے ۲۔ جنایت فی النفس ہو،

اگر جنایت فیما دون النفس باہر کر کے حرم میں آیا تو بالاتفاق حرم میں سزا دی جاسکتی ہے اگر جنایت فی النفس باہر کر کے حرم میں پناہ لی تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ اور احمد کے نزدیک سزا نہیں دی جاسکتی نہ ہی اسے باہر نکالا جاسکتا ہے البتہ اس سے بیع و شراء، مؤاکلت و جالست ترک کر دی جائے گی تاکہ تنگ ہو کر باہر آجائے باہر آنے پر سزا نافذ کی جائے گی۔

امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس کو حرم میں سزا دی جاسکتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عمرو بن سعید کے اس قول ان الحرام لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم سے استدلال کیا ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ شافعیہ کے نزدیک تو صحابی کا قول بھی حجت نہیں پھر ایک ظالم غیر صحابی کے قول سے کیسے مسئلہ ثابت ہو سکتا ہے۔

بعض شافعیہ نے اپنے موقف کی دلیل کے طور پر اسی باب کی تیسری حدیث جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں سے استدلال کیا ہے کہ ابن ظفل کے بارہ میں خبر دی گئی کہ وہ کعبہ پر دوں سے لٹکا ہوا ہے آنحضرت ﷺ

نے ارشاد فرمایا کہ اس کو قتل کر دو، ابن خطل پہلے مسلمان ہو گیا تھا پھر مرتد ہو گیا اور ایک مسلمان کو قتل کر دیا تھا اس نے ایک گانے والی باندی رکھی ہوئی تھی جو نعوذ باللہ نبی کریم ﷺ صحابہ کرام اور احکام اسلام کی جو اور مذمت میں اشعار پڑھا کرتی تھی۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس نے چونکہ ایک مسلمان کو قتل کیا تھا اس لئے آنحضرت ﷺ نے اسے قصاصاً قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔

لیکن یہ استدلال بھی صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو اس لئے کہ قصاص کے لئے مقتول کے وارثوں کی طرف سے دعوے اور مطالبہ اور گواہیاں شرط ہیں یہاں ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی گئی اس سے معلوم ہوا کہ اس کو ارتداد اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف گھناؤنے کردار کی وجہ سے قتل کرایا تھا۔ دوسری وجہ استدلال کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ قتل کا حکم آپ نے اس وقت دیا تھا جب آپ کے لئے مکہ میں قتال وغیرہ کی اجازت تھی۔ بعد میں قتال فی الحرم کی اجازت نہیں رہی اس لئے حرم میں قصاص وغیرہ کی اجازت بھی نہیں رہی۔

باب حرم المدینہ

(حرمہا اللہ تعالیٰ)

حرم مدینہ کے احکام

حنفیہ کے نزدیک مدینہ منورہ زادھا اللہ شرفاً حرم ہے لیکن حرم مکہ کی طرح نہیں، مدینہ منورہ میں کوئی ایسا کام جائز نہیں جس سے مقدس جگہ کی ابانت ہوتی ہو البتہ مدینہ منورہ میں شکار کرنا اور مدینہ کے درخت کاٹنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مدینہ میں شکار کرنا اور درخت کاٹنا جائز نہیں لیکن جو حرم مدینہ میں شکار کرے گایا درخت کاٹے گا اس پر جزا نہیں ملے گی۔

حنفیہ کے خلاف مشہور کیا جاتا ہے کہ مدینہ کو حرم نہیں مانتے یہ الزام ائمہ حنفیہ کے خلاف صحیح نہیں، حنفی مدینہ منورہ کو حرم سمجھتے ہیں لیکن حرم مکہ اور حرم کے مدینہ میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق صرف حنفیہ کے ہاں ہی نہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ بھی بعض مسائل میں فرق کرتے ہیں۔ حرم مکہ کے شکار کی جزا ضروری ہے لیکن حرم مدینہ کے شکار کی جزا کے ائمہ ثلاثہ قائل نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل مدینہ کے حرم ہونے میں حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کا کوئی اختلاف نہیں اختلاف صرف مدینہ کے درخت کاٹنے اور شکار مانے میں ہے۔ اس باب کی کچھ احادیث

ایسی ہیں جن میں مدینہ کو حرم فرمایا گیا ہے اور اس کے حدود مقرر کئے گئے ہیں لیکن ان احادیث میں شکار اور قطع شجر کی ممانعت نہیں ایسی احادیث اتفاقی نقطہ پر دلالت کرتی ہیں یہ احادیث ائمہ ثلاثہ کے موقف کی تائید کے طور پر نہیں پیش کی جاسکتیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حرم مدینہ کے شکار سے اور درخت کاٹنے سے منع کیا گیا ہے مشکوٰۃ کے اس باب میں اس قسم کی احادیث یہ ہیں۔

پہلی فصل کی حدیث سعد بن جس میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے انی احرم ما بین لابتی المدینہ ان یقطع اعضاها او یقتل صیدها اس حدیث میں حضور ﷺ نے مدینہ کے درخت کاٹنے اور شکار مارنے سے منع فرمادیا ہے۔

پہلی اور دوسری فصل میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے وادی عقیق میں کسی کو درخت کاٹتے ہوئے دیکھا تو اس کا سامان چھین لیا جب ان کے سامان کی واپسی کا سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کے درخت کاٹنے سے منع فرمادیا ہے اور آپ نے فرمایا ہے جو شخص مدینہ کے درخت کاٹے گا اس کاٹنے والے کو جو آدمی پکڑے گا اس کا سلب پکڑنے والے کے لئے ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل ① بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے حدیث کی دوسری کتب میں ذیل تفصیل کے ساتھ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوطالبؓ کا بیٹا تھا جسے ابو عبیدہ کہتے تھے رسول اللہ ﷺ جب ان کے ہاں تشریف لاتے تو اس بچے سے ہنسی مزاح فرمایا کرتے تھے اس کے پاس ایک پرندہ تھا، ایک دن رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو ابوبکرؓ کو تنگیں پایا وہ دریاft فرمائی تو عرض کیا گیا کہ اس کا بغیر پرندہ مر گئی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے (بچہ کو خوش کرنے اور تسلی دینے کے لئے) فرمایا یا ابا عمیر ما فعل النخیل

یہ واقعہ مدینہ شریف کا ہے، اگر مدینہ منورہ بھی مکہ کی طرح حرم ہوتا اور اس میں شکار ناجائز ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ان کو پرندہ قید رکھنے کی اجازت نہ دیتے اور پرندہ پکڑا ہوا دیکھ کر چھوڑ دینے کا حکم صادر فرماتے۔

② حضرت سلمہ ابن اکوع فرماتے ہیں کہ میں نے وحشی جانور دل کا شکار کر کے گوشت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر پیش کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تو وادی عقیق سے شکار کرنے کے لئے جاتا تو جلتے دقت تیرے ساتھ مشایعت کرتا یعنی رخصت کرنے کے لئے باہر تک ساتھ جاتا اور جب تو واپس آتا تو

تیرا استقبال کرتا اس لئے کہ میں وادی عقیق کو پسند کرتا ہوں۔

وادی عقیق مدینہ کا ایک حصہ ہے یہ وہی جگہ ہے جہاں حضرت سعد نے درخت کاٹنے والے غلام سے سامان سلب کر لیا تھا۔ عقیق سے شکار کی ترغیب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دے رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ اور اس کے شکار کا حکم حرم مکہ اور اس کے شکار کے حکم کی طرح نہیں ہے۔

(۳) مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اول میں حضرت ابو سعید کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں پھر حرم مدینہ کے احکام بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ ولا تخبط فیہا شجر الا لعلف کہ مدینہ کے اشجار نہ کاٹے جائیں مگر چارے کے لئے اھ حرم مکہ کے اشجار کو جانوروں کے چارہ کے لئے بھی کاٹنا جائز نہیں، مگر حرم مدینہ کے اشجار کو چارہ کے لئے کاٹنے کی اجازت دے دی جس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ کے نباتات کا حکم حرم مکہ کے نباتات کے حکم کی طرح نہیں ہے۔

(۴) طبرانی نے اپنی ادسط میں حضرت انسؓ کے حوالہ سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا احد جبل یحبنا وحبہ فاذا جئتموه فکلو امن شجرة ولو من عضاۃ کہ احد پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم احد پہاڑ سے محبت کرتے ہیں جب تم احد پہاڑ آؤ تو اس کے درخت سے کچھ کھاؤ۔ ظاہر ہے کہ درخت کا پتہ کھانے کے لئے توڑنا پڑے گا تو کھانے کا حکم توڑنے کی اجازت کو مستلزم ہے اور احد حرم مدینہ کا ایک حصہ ہے۔ حرم مکہ میں خود رو درخت کے پتے توڑنے کی اجازت نہیں حرم مدینہ کے درختوں کے پتے توڑنے کی اجازت اس حدیث سے ثابت ہو گئی۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب امام ابو حنیفہ کے دلائل کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ حرم مدینہ میں شکار کرنے اور شکار کو قید رکھنے کی اجازت

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے بلکہ حضرت سلمہ بن اکوع کی حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شکار پر دلائل کرنا ثابت ہوتا ہے جس کی حرم مکہ میں اجازت نہیں، نیز احد پہاڑ کے درختوں سے کھانے کی ترغیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ان احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے ائمہ ثلاثہ کے دلائل میں یہ تاویل کی جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مدینہ کے درخت کاٹنے سے اور شکار کرنے سے منع فرمایا ہے یہ نہی تنزیہی ہے حکمت اس میں یہ ہے کہ مدینہ کی زینت باقی رہے مدینہ کا سبزہ ختم ہونے سے اور جانوروں کا شکار کر لینے سے

۱۔ ردی ابن ابی شیبہ بخود مرواہ الطبرانی بسند حسنہ المنذری (مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹)

۲۔ مرقاۃ ج ۶ ص ۱۸ ۳۔ مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹۔

لوگوں کو وحشت نہ ہو۔ آپ نے خصوصیت سے کیس کو وغیرہ کا درخت کاٹنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ ان کے پتے جانور چرتے تھے پھر جانوروں کا دودھ مسلمانوں کی خوراک کے کام آتا تھا اگر کیروں کو کاٹ کر ایندھن بنالیا جائے تو مسلمانوں کی اہم ضرورت فوت ہوتی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی زینت اور اہل مدینہ کی ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے قطع اشجار اور شکار سے منع فرمادیا یہ منع انتظامی مصلحت سے تھا حرمت مدینہ کی وجہ سے نہیں تھا جیسا کہ مدینہ کی زینت برقرار رکھنے کے لئے مدینہ کے ٹیلوں کو ختم کرنے سے آپ نے منع فرمادیا تھا اور جیسا کہ حرم مکہ اور حرم مدینہ سے باہر کے کچھ مقامات سے صدقہ اور جزیہ کے ادنیٰوں کی ضروریات کے پیش نظر درخت کاٹنے سے منع فرمادیا تھا۔

نیز ہر جگہ شکار کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کسی مقام پر حرمت اصطیاد اور حرمت قطع اشجار کے لئے بھی نفوس قطعیہ کی ضرورت ہے اور ائمہ ثلاثہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ محتمل ہیں اس لئے ان محتمل نفوس کے پیش نظر مدینہ کا شکار اور درخت کاٹنا حرام نہیں ہو سکتا۔

الفصل الاول

عن علی رضی اللہ عنہ قال ما کتبنا عن رسول اللہ صلی علیہ وسلم الا القرآن
وما فی هذه الصحيفة الخ ص ۲۳۸

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہی مشہور ہو گیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ رازداری کی باتیں حضرت علیؓ کو لکھوا دیں حضرت علیؓ نے اس کی بر ملا تردید فرمادی۔
حضرت علیؓ کی زبان مبارک سے معارف اور علمی نکات ظاہر ہوتے رہتے تھے جن سے لوگوں کے اسناد خیال کو تقویت ہوتی تھی اس کا جواب بھی حضرت علیؓ نے دے دیا تھا کہ قرآن مجید کیساں ملا ہے لیکن فہم سبکیساں نہیں ہو سکتا ایک آدمی فہم فداد سے وہ نکات و معارف حاصل کر لیتا ہے جن تک دوسرے کا ذہن نہیں پہنچ سکتا اس لئے جن علوم سے علوم کو شبہ ہو سکتا ہے وہ اختلاف فہم کا نتیجہ ہے خصوصاً تعلیم کا اثر نہیں۔
المدينة حرام ما بین عمیر الخ ص ۲۳۹۔ عین عین کے فتح کے ساتھ مدینہ کے ایک پہاڑ کا نام ہے اور بھی ایک پہاڑ کا نام ہے اس مقام پر اشکال ہے۔

ایک اشکال

وہ یہ کہ مدینہ میں ثور نامی پہاڑ مشہور نہیں ہے بلکہ ثور پہاڑ مکہ میں ہے جس کی غار میں نبی کریم ﷺ ہجرت کے موقع پر تین دن پوشیدہ رہے۔ حدیث میں حرم مدینہ کے حدود بیان کرنے مقصود ہیں اس میں ثور کا تذکرہ کیسا ہے۔

جوابات

① بعض حضرات نے کہا ہے کہ راوی سے غلطی ہو گئی ہے اصل لفظ ما بین عیر الیٰ احد تھا شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے اس روایت میں عیر کا ذکر کیا ہے لیکن ثور کا ذکر نہیں کیا البتہ امام مسلم نے یہ لفظ ذکر کیا ہے۔

② بعض نے کہا ہے ثور پہاڑ مکہ میں ہے اور عیر بھی مکہ میں ہے اور یہ کلام تشبیہ پر محمول ہے المدینۃ حلہ ما بین عیر الیٰ ثور کا مطلب ہے المدینۃ حرام مقدر ما بین عیر الیٰ ثور بمکۃ یعنی مدینہ میں اتنی جگہ حرم ہے جتنی مکہ میں عیر اور ثور پہاڑوں کے درمیان ہے۔

③ حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلوی نے صاحب قاموس کے حوالے سے اور حافظ ابن حجر نے تحقیق مشائخ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ عیر اور ثور دونوں مدینہ میں پہاڑ ہیں جبل احد کے پاس ایک چھوٹا سا پہاڑ ہے جسے ثور کہتے ہیں یہ جگہ جبل ثور کی طرح زیادہ مشہور نہیں ہے اس لئے تحقیقی بات یہی ہے۔ حدیث میں ثور کا لفظ صحیح ہے۔

ذمۃ المسلمین و احدۃ یسعی بسہا ادناہم۔ جہاد وغیرہ میں کبھی کسی کافر کو امان دیا جاتا ہے اس کا ضابطہ آنحضرت ﷺ نے بیان فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کسی کافر کو امان دینے کا اہل ہے کسی مسلمان نے بھی کافر کو امان دے دیا تو یہ امان معتبر ہو گا کسی کو امان کے ہوتے ہوئے امان کی مخالفت کی اجازت نہیں۔

کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے کافر کو امان دے دے جس کو امان دینا مناسب نہ ہو اور مسلمانوں کے مفاد کے خلاف ہو اس صورت میں یہ کیا جائے گا کہ اسے کافروں والی جگہ پہنچا کر کہہ دیا جائے گا کہ تیرا امان ختم ہے اس کے بعد وہ مباح الدم ہو جائے گا۔

من والیٰ قوم ما یغیر اذن موالیہ فعلیہ لعنۃ اللہ۔ والیٰ موالیات سے ماضی کا صیغہ ہے۔ موالیات کی دو قسمیں ہیں۔

① نصرت کی موالیات وہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے معاہدہ کر لے کہ میری مشکلات میں تو میری مدد کرنا اور میں تیری مشکلات میں مدد کروں گا ہر ایک دوسرے کا مولیٰ بنے اس موالیات کو پورا کرنا ضروری ہے۔

بخاری کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔ المدینۃ حرم ما بین عائر الیٰ کذا من احدث فیہا الیٰ بخاری ج ۱ ص ۲۵۰ اور سلم کے الفاظ یہ ہیں۔ المدینۃ حرم ما بین عیر الیٰ ثور فمن احدث فیہا الیٰ مسلم ج ۲ ص ۸۲ فتح الباری ج ۲ ص ۸۲ التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۷۴

اور ایک سے موالات قائم کر کے چھوڑ دینا اور دوسرے سے موالات قائم کرنے پر وعید ہے۔

⑤ موالات کی دوسری قسم ولایۃ العتاقہ ہے جب ایک آدمی کسی غلام کو آزاد کرے تو دونوں کے درمیان موالات قائم ہو جاتی ہے مُعْتَق (آقا) کو مولیٰ اعلیٰ کہتے ہیں اور مُعْتَق (آزاد شدہ غلام) کو مولیٰ اسفل کہتے ہیں۔ مولیٰ اسفل جب مر جائے تو اگر اس کے ورثاء ہوں تو ان کو وراثت ملتی ہے اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو مولیٰ اعلیٰ اس کی وراثت کا حق دار ہوتا ہے۔ اگر آزاد شدہ غلام کسی اور سے موالات قائم کرے تو جائز نہیں یہاں موالات سے دونوں قسمیں مراد ہو سکتی ہیں۔

ومن ادعی الی غیر ابیہ اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کو باپ کہنے پر وعید ہے، اپنی ذات بدلنا بھی اس میں داخل ہے اس کی اب بہت عادت ہو گئی ہے۔ یہ بہت غلط عمل ہے۔

لا یقبل منہ صرف ولا عدل صرف اور عدل کی تفسیر میں بہت سے اقوال ہیں، جمہور علماء کی تفسیر کے مطابق صرف سے مراد فرأفہ ہیں اور عدل سے مراد فوافل ہیں اور بعض اکابر سے اس کے برعکس تفسیر منقول ہے۔
وعنه (امی عن البھریۃ) قال کار۔ الناس اذا رأوا اول الثمرة جاءوا بابه
النبی صلی اللہ علیہ وسلم..... وفيہ وانہ دعا لملکۃ وانا اذ بعولت للمدینۃ بمثل

ما دعاک ملکہ ومثلہ معہ الخ ص ۲۳۹

یہ حدیث امام مالک کے اس مسئلہ کی تائید کرتی ہے کہ حرم مدینہ حرم مکہ سے افضل ہے جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ فضیلت اور ثواب کے اعتبار سے دو گنا کی دعا کرنا مقصود نہیں بلکہ ظاہری رونق میں برتری کی دعا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

وعن ابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ار۔ ابراہیم حرم مکۃ

فجعلہا حراما والی حرمت المدینۃ الخ ص ۲۳۹

بہت سی احادیث میں حرم مدینہ کو حرم مکہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تشبیہ میں مشبہ کا مشبہ بہ کے ساتھ تمام اوصاف میں شریک ہونا ضروری نہیں ہوتا، اس لئے حرم مکہ اور حرم مدینہ بالاتفاق تمام اوصاف میں یکساں نہیں ہیں، حرم مکہ کے حید کے قتل میں جزائے ہے اور حرم مدینہ کے حید کے قتل میں جزا نہیں۔ اس بات میں غنیہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ مدینہ محترم جگہ ہے اس کی عظمت اور حرمت کے خلاف اس

۱۔ التعلیق البصیح ج ۳ ص ۲۷۵ ۲۔ صرف اور عدل کی تفسیر میں دس اقوال ہیں تفصیل کے لئے دیکھئے

فتح الباری ج ۲ ص ۸۹ ۳۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان۔ مثل عیسیٰ عند اللہ کمثل آدم۔

میں کوئی کام جائز نہیں، اس حدیث کا پہلا حصہ اس اتفاقی نقطہ پر دلالت کرتا ہے اور حدیث کے آخری حصہ ولا
تختبط فیہا شجر الالعلف سے ضمیمہ کے اس مسئلہ کی تائید ہوتی ہے کہ حرم مدینہ حرم مکہ جیسا نہیں ہے
کیونکہ حرم مکہ کے پودے علف کے لئے بھی کاٹنے جائز نہیں اور حرم مدینہ میں اس کی اجازت اس حدیث سے
ثابت ہو رہی ہے۔

الفصل الثانی

عن الزبیر قال قال رسول الله ﷺ الله عليه وسلم ان صيد دج و
عضاهه حرم محرم لله من ۲۴۰

دج طائف کے قریب ایک جگہ ہے جہاں کے جانوروں کے چرنے کے لئے اس جگہ کو مخصوص کیا
گیا تھا عام لوگوں کو اس میں جانور چرانے کی اجازت نہیں تھی۔

باب الکسب و طلب الحلال

الفصل الاول

عن رافع بن خدیج قال قال رسول الله ﷺ الله عليه وسلم ثمن الکلب خبیث
ومهر البغی خبیث الخ من ۲۴۱

خبیث طیب کی ضد ہے خبیث ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کو خاست اور ذنات کی وجہ سے ناپسند کیا
جائے۔ اس کا اطلاق حرام اور مکروہ دونوں پر ہوتا ہے۔ زنا کی اجرت حرام ہے اور جماعت (سینگی لگانے) کی
اجرت مکروہ تتر ہی ہے کیونکہ خود حضور ﷺ نے ایک برقع پر سینگی لگا کر اجرت دی ہے۔

وعن ابی جحیفہ ان النبی ﷺ الله عليه وسلم نهى عن ثمن الدم و ثمن الکلب
وکسب البغی الخ من ۲۴۱

۱۸ ج ۶ ص ۱۸

ثمن الدم کی دو تفسیریں ہیں۔ ① سینگلی لگانے کی اجرت ② خون بیچنا اور اس کے پیسے لینا اگر پہلی تفسیر مراد ہو تو ثمن الدم مکروہ تنزیہی ہے اور ثمن الدم دوسری تفسیر کے مطابق مکروہ تحریمی ہے۔
ثمن الکلب کا حکم | امام شافعی اور امام احمد کا مذہب اور امام مالک کی راجح روایت یہ ہے کہ ثمن الکلب مطلقاً حرام ہے کسی قسم کے کتے کی قیمت لینا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کتے کی قیمت لینا جائز ہے جس میں (صید و حراست وغیرہ کی) منفعت ہو۔ اس حدیث کا ظاہر ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں مطلقاً ثمن کلب سے منع کیا گیا ہے۔
 امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن کلب سے ممانعت کا حکم اس زمانہ کا ہے جب کلاب کے قتل کا حکم تھا اور کتے سے ہر قسم کی منفعت حرام تھی۔ جب شریعت نے اس سے نفع اٹھانے کی اجازت دے دی تو بیع بھی جائز ہو گئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خمیث بمعنی حرام نہیں ہے اس کا معنی ہے ناپسندیدہ۔ کتا بیچنے اور اس کے پیسے کھانے سے منع کرنا مقصود نہیں اصل مقصود کتے بیچنے کے پیشے سے نفرت دلانا ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل ① جامع مسانید الامام الاعظم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رخص رسول اللہ ﷺ و سگم فی ثمن کلب الصید۔ رسول اللہ ﷺ نے شکاری کتے کے ثمن میں رخصت دی ہے۔

② نسائی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سگم فی ثمن کلب الصید کی روایت سے منع فرمایا ہے مگر شکاری کتا۔

۱۔ مرقاة ج ۶ ص ۳۹ ۲۔ اوجز المسالك ج ۵ ص ۱۵۸ ۳۔ مرقاة ج ۶ ص ۳۵ یہی مذہب علماء اور ائمہ نفعی کا ہے (دیکھو مصنف ابن ابی شیبہ ج ۶ ص ۲۴۶) حضرت ابو ہریرہ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کا یہی فتویٰ ہے (دیکھو السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۱) اور بعض مالکیہ بھی بیع کلب کے جواز کے قائل ہوئے ہیں (اوجز المسالك ج ۵ ص ۱۸) ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ اس مسئلہ میں منفرد نہیں بعض صحابہؓ اور تابعین اور دیگر فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے تنہا امام ابو حنیفہ پر اس مسئلہ میں اعتراض کرنا اور ان کا موقف خلاف حدیث قرار دینا غلط الفصاف ہے۔ ۴۔ مرقاة ج ۶ ص ۳۸ ۵۔ جامع المسانید الامام الاعظم ج ۲ ص ۱ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ پہلے مطلقاً ثمن کلب کو حرام کیا گیا تھا پھر کلب صید کی اجازت دے دی گئی کیونکہ (باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

(بقیہ ماشیہ) حدیث میں شخص کا لفظ ہے اور نخصت فرع ہے ممانعت کی۔

۳ (نسائی ص ۲۲) اس حدیث کو نسائی نے منکر کہا ہے اور منکر کہنے کی وجہ ذکر نہیں کی، دارقطنی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نکارت کی وجہ اس کا مرفوع ہونا ہے، ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں بلکہ حضرت جابرؓ پر یہ حدیث موقوف ہے (یعنی حضرت جابرؓ کا ارشاد ہے)، دارقطنی نے اپنے اس موقف کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ (اس حدیث کو حضرت جابرؓ سے نقل کرنا اہل ابن زبیر ہیں اور ان کی روایت کو نبی الیٰ حماد بن سلمہ ہیں) حماد کے شاگردوں میں حجاج بن محمد اس حدیث کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور دوسرے شاگرد سدید بن عمرو موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ اس حدیث کے رفع میں حجاج بن محمد منفرد ہیں اس لئے یہ حدیث الاکلب صید کے استثناء کے ساتھ موقوفاً اصح ہے (شاید اسی وجہ سے نسائی نے اسے منکر کہا ہو ورنہ سند میں کوئی کلام نہیں) (اعلاء السنن ج ۱ ص ۴۲۴)

لیکن یہ بات جس کی وجہ سے دارقطنی نے الاکلب صید کے استثناء کے مرفوع ہونے کو مرفوع قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ حجاج بن محمد اس کے رفع میں منفرد نہیں بلکہ اس کے اور بھی تابع پائے جاتے ہیں البیہقی بن حماد بن سلمہ سے اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں (السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۷) دارقطنی میں ایک سند ہے جس میں عبید اللہ بن موسیٰ بھی حماد سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ (الجوہر النقی ج ۶ ص ۲ ص ۸)

الاکلب صید عام روایت پر ایک زیادتی ہے اور ایک فقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے یہاں تو کئی ثقات اس زیادتی کو بیان کر رہے ہیں اس لئے اس کے رد کی کوئی وجہ نہیں۔

مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ الاکلب صید کے رفع کو منکر کہنا صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع بھی ہے اور حضرت جابرؓ سے موقوفاً بھی منقول ہے (اعلاء السنن ج ۱ ص ۴۲۴)

نسائی کی مذکورہ روایت کے بارہ میں حافظ ابن حجر کا تبصرو یہ ہے اخرجہ النسائی رجالہ ثقات الا انه طعن فی صحۃ (فتح الباری ج ۴ ص ۴۲۷) معلوم ہوا کہ نسائی کی اس روایت میں سند کے اعتبار سے کوئی کلام نہیں کلام کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جسے دارقطنی نے ذکر کیا ہے جس کی تردید اصول حدیث کی رو سے کر دی گئی۔ سنن کبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۶ میں حضرت ابو ہریرۃ کا ارشاد ہے کہ انہوں نے مہربغی، عسب الغلثن السند اور ثمن الکلب سے منع فرمایا پھر کلب صید کو نبی سے مستثنیٰ فرمایا اس روایت پر بیہقی نے یہ کلام کیا ہے کہ (اس کو حماد بن سلمہ قیس بن سعد سے روایت کرتے ہیں) وروایۃ حماد عن قیس فیہا نظر حماد کی قیس سے روایت میں نظر ہے لیکن یہ نظر صحیح نہیں حافظ ابن حجر نے دونوں کو رجال مسلم سے شمار کیا ہے اور قیس سے روایت کرنے والوں میں سے حماد کو شمار کیا ہے (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۱ و ج ۸ ص ۹۷)

حضرت ابو ہریرہؓ سے اس قسم کے استثناء والی حدیث مرفوع کی بھی بہقی نے (باقی ماشیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

و عن جابر بن عبد الله روى عن رسول الله ﷺ ان الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب والسنور
مرواه مسلم من ۲۴۱

سنور، بلی کو کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ اور بعض تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بلی کی بیع جائز نہیں اور اس کے ثمن بھی حلال نہیں، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسی بلی جس کا کچھ نفع ہو اس کی بیع جائز ہے اور اس کے ثمن حلال ہیں، اس حدیث کی جمہور نے دو تاویلیں کی ہیں

- ① یہی تنزیہ پر محمول ہے تاکہ اس قسم کی معمولی چیزوں کے ہبہ اور اعارہ کی لوگوں کو عادت ہو۔
 - ② یہ بھی سنور وحشی پر محمول ہے۔ سنور وحشی کے تسلیم پر بائع قادر نہیں ہوتا اور اس کا کوئی نفع بھی نہیں ہوتا کیونکہ وحشی بلی کو اگر باندھیں گے تو بلی رکھنے کا مقصد فوت ہو جائے گا اور اگر کھولیں گے تو ہاتھ سے نکل جائے گی۔
- یہ حدیث ضعیفہ کے مذہب کی بیع کلب کے جواز میں تائید کرتی ہے کیونکہ جس طرح بیع کلب سے اعادیت میں نہیں ہے اسی طرح بیع سنور سے بھی نہیں ہے اور بیع سنور کی بھی میں شوافع بھی تاویل کرتے ہیں کہ یہ بھی تنزیہی ہے یا یہ بھی سنور غیر نافع کے لئے ہے یہی تاویلات ضعیفی بیع کلب کی بھی میں کرتے ہیں۔

بِالْخِيَارِ

- بیع میں خیار کی کئی قسمیں ہیں
- ① خیار قبول۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص بیع کے لئے رجاء کرے تو دوسرے فریق کو مجلس کے اندر اس کے قبول یا عدم قبول کا اختیار ہے مجلس ختم ہونے تک یہ اختیار ہے گا اور مجلس ختم ہونے پر رجاء رجاء ختم ہو جائے گا اور خیار قبول باقی نہ رہے گا۔
 - ② خیار شرط۔ اس کی صورت یہ ہے عقد میں یہ شرط لگائی جائے کہ اتنے دن تک مجھے اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ خیار زیادہ سے زیادہ تین دن تک ہو سکتا ہے۔
 - ③ خیار عیب۔ خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو مشتری کو اس چیز کے واپس کرنے

بقیہ حاشیہ: اسی باب میں تخریج کی ہے اس کے ایک راوی پر کلام کیا ہے جس کا الجوہر النقی میں جواب دیا گیا ہے۔

حاشیہ صفحہ ۳۸۰ ج ۶ ص ۴۰ و ص ۴۱

کا اختیار ہوتا ہے۔

⑤ **خیار ردیّت**۔ کوئی چیز بغیر دیکھنے کے خرید لی ہو اور دیکھنے پر وہ پسند نہ آئے تو واپس کرنے کا مشتری کو اختیار ہوتا ہے۔

ان چار خیاروں کے ثبوت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ان کے علاوہ ایک پانچویں قسم ہے جس کے بارہ میں اختلاف ہے۔ **خیار مجلس** کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب و قبول مکمل ہو جانے کے بعد بھی مجلس کے ختم ہونے تک ⑤ **خیار مجلس**۔ دونوں فریقوں کو بیع ختم کرنے کا اختیار باقی ہے۔ خیار مجلس کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ خیار بھی ثابت ہے۔ حنفیہ و مالکیہ خیار مجلس کے قائل نہیں، یعنی ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مجلس کے اندر اگر ایک فریق بیع فسخ کرنا چاہے تو دوسرے فریق پر فسخ کو لازم نہیں البتہ دوسرے فریق کی رعایت کرتے ہوئے اپنی خوشی سے سودا واپس کر لیتا ہے تو یہ مستحسن بات ہے۔

① تمام عقود کی حقیقت ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب و قبول کے علاوہ کوئی اور چیز کسی عقد کا رکن نہیں بیع میں بھی ایسے ہی ہے۔ جب بیع کے یہ دونوں رکن متحقق ہو گئے تو عقد تام ہو گیا اب اس کا ایفاء واجب ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں ہے یا ایہا الذین آمنوا أو فوا بالعهود، اور خیار مجلس دینا ایفاء عقد کے منافی ہے۔

② قرآن کریم میں ہے **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ مَتْرَاضٍ مَنكُم**۔ جب بائع و مشتری دونوں نے ایجاب و قبول کر لیا تو متراضی متحقق ہو گئی لہذا ایک دوسرے کا مال حلال ہو گیا۔ نیز ایجاب و قبول کے بعد بیع پر مشتری کی اور مٹن پر بائع کی ملکیت ثابت ہو گئی اب دونوں کی مشترکہ رضامندی کے بغیر عقد واپس کرنا اس آیت کے منافی ہو گا۔

شافعیہ کا استدلال | شافعیہ و حنابلہ اس باب کی پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔
المتبايعات كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ماله

یفسر قاضی۔ یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے یہاں مختلف نقلوں کے ساتھ نقل کی ہے۔ وہ حضرات تفرق سے مراد تفرق بالابدان لیتے ہیں اب حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ متعاقبین میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو گا جب تک کہ دونوں متفرق بالابدان نہ ہو جائیں یعنی ان میں سے ایک مجلس سے اٹھ نہ جائے۔

جوابات | حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً کہ یہاں تفرق سے تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالأقوال مراد ہے۔ تفرق بالأقوال کا

مطلب یہ ہے کہ متعاقبین اپنی بات کر کے ادراہجباب و قبول کر کے فارغ ہو جائیں۔ تفرق قرآن حکیم میں بھی اس معنی میں استعمال ہوا ہے **وَاِنْ يَتَصَرَّقَا يَغْنِ اللَّهُ كَلَامًا مِّنْ سَعْتِهِ**۔ یہاں تفرق سے مراد ہے کہ خاندانیہ کہہ دے کہ میں نے تم کو لتنے پیسوں پر طلاق دی اور بیوی یہ کہہ دے کہ میں نے قبول کی۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا بائع و مشتری دونوں کو خیار ہوگا جب تک کہ دونوں ایجاب و قبول کر کے فارغ نہ ہو جائیں جب ان میں تفرق بالقول ہو گیا یعنی ایجاب قبول سے فارغ ہو گئے تو ان کا یہ خیار ختم ہو گیا خیار بشرط رکھ لیں تو الگ بات ہے۔

اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں تفرق سے تفرق بالابدان ہی مراد ہے اور حدیث میں خیار مجلس کا اثبات مقصود ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں خیار استجبائی ثابت کرنا مقصود ہے اس کو ہم بھی مانتے ہیں۔ ہم خیار لزومی کے نافی ہیں وہ اس حدیث سے ثابت نہیں۔

امام طحاوی نے عیسیٰ بن ابان اور امام ابو یوسف سے اس حدیث کی جو بشری نقل کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں فرقت سے مراد فرقت بالابدان ہی ہے لیکن خیار سے مراد خیار قبول ہے خیار مجلس مراد نہیں مطلب یہ ہے کہ دو آدمی سودا کر رہے ہوں ایک نے ایجاب کر دیا ہو تو دوسرے کو خیار قبول فرقت بالابدان تک جب تک دونوں مجلس میں ہیں دونوں خیار ہے ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار ہے کہ وہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور دوسرے فریق کو یہ اختیار ہے کہ مجلس کے اندر قبول کرنا چاہے تو کر لے۔ اگر دونوں میں فرقت بالابدان ہو جائے مجلس ختم ہو جائے تو ایجاب کرنے والے کا ایجاب ختم ہو جائے گا اس لئے دوسرے کو اس ایجاب کی بنا پر سودا قبول کرنے کا اختیار نہیں ہے گا ہاں البتہ نئے سہ کے سے ایجاب ہو تو الگ بات ہے۔

قولہ **الابیع الخیار**۔ اس استثناء کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

① یہ استثناء ماقبل کے مفہوم سے ہے، حدیث کے سابقہ حصہ سے یہ بات سمجھ آئی تھی کہ تفریق کے بعد خیار باقی نہیں رہتا اس سے استثناء کر دیا کہ اگر خیار بشرط رکھ لیں تو یہ خیار تفرق کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ یہ مطلب ضعیف و شافعیہ دونوں کے مذہبوں پر منطبق ہو سکتا ہے۔

② امام شافعی وغیرہ حضرات سے اس کی یہ تفسیر منقول ہے کہ **الابیع الخیار** کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کو کہنے "اخت" ابھی سوچ سمجھ لے بعد میں اختیار نہیں ہوگا مشتری کہتا ہے اخترت میں نے سوچ سمجھ لیا تو اس طرح کہنے سے ایجاب و قبول ہوتے ہی بیع توڑنے کا خیار ختم ہو گیا خواہ مجلس ابھی ختم نہ ہوئی ہو۔

③ یہ استثناء اصل حکم سے ہے اور مستثنیٰ میں مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے۔ **الابیع استعاط الخیار** یعنی متباہین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا مگر اس بیع میں جس میں استعاط خیار کی شرط لگائی گئی ہو یعنی عقد میں ہی یہ بات طے کر لی گئی ہو کہ خیار مجلس نہیں ہوگا ایسے عقد میں خیار مجلس نہیں ہوگا یہ مطلب

صرف شافعیہ کے مذہب پر منطبق ہوتا ہے۔

عن ابن عمر قال قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم اني اخذت في البيوع فقال
اذا بايعت فقل لا خلافة ۲۴۲

اس بات میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے کہ ”لا خلافة“ کہنے سے کیا مقصود ہے بعض نے کہا کہ خیار الشرط رکھنا مقصود ہے بعض نے کہا خیار الشرط کی تمہید ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ لا خلافت کہنے سے خیار شرط ثابت نہیں ہوتا اس کے لئے مستقل بات کرنا ضروری ہے یہاں ”لا خلافت“ کہنے میں حکمت یہ تھی کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ شخص معاملات میں زیادہ تیز اور چالاک نہیں ہے سیدھا آدمی ہے اس لئے آدمی کو دھوکہ دینے سے خود ہی گریز کیا جائے اس وقت لوگ صاف دل ہوتے تھے جس سے یہ بات کہدی جاتی وہ دھوکہ نہیں دیتا تھا۔

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له
ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله ۲۴۳

شافعیہ اس حدیث کے آخری جملہ کو بطور قرینہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے کیونکہ یہاں کہا گیا ہے کہ متعاقبین میں سے کسی ایک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے جدا ہو جائے صرف اس لئے کہ کہیں وہ بیع کے ختم کرنے کا مطالبہ نہ کرنے لگے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں استقالہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے جس کا معنی ہے اقالہ طلب کرنا اقالہ اسی وقت طلب کیا جاسکتا ہے جبکہ پہلے بیع تمام ہو چکی ہو اس سے تو یہ ثابت ہوا کہ بیع صرف ایجاب و قبول سے تام ہو گئی تھی اب یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہوگی دوسری بات یہ کہ یہاں مفارقت سے مراد بھی مفارقت بالقبول یعنی قبول کر لینا ہے مطلب یہ ہے کہ اس نیت سے قبول میں جلدی نہیں کرنی چاہیئے کہ ایجاب کرنے والا اپنا ایجاب واپس نہ لے سکے کبھی ایجاب والے سے سبقت لسان ہو جاتی ہے قبول میں جلدی کرنا اس کو مزید سوچ کا موقع نہ دینا اسلامی اخلاق کے منافی ہے۔

۱۔ اعلیٰ السنن میں اس کا ایک الزامی جواب دیا گیا ہے کہ ”لا یحل“ کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس طرح کی مفارقت حرام ہو مالا کہ شافعیہ اس کے قائل نہیں معلوم ہوا کہ وہ اس کو اپنے ظاہر پر محمول نہیں کرتے اس میں تاویل کرتے ہیں اگر وہ تاویل کر سکتے ہیں تو ہم بھی حدیث کی کوئی اور توجیہ کر سکتے ہیں اس کے بعد اس حدیث کی توجیہ کی گئی ہے کہ مفارقت کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک مجلس سے اٹھ کر چلے جانا اور دوسرے کسی سے ملاقات ہی نہ کرنا ملاقات سے گریز کرنا۔ یہاں مفارقت سے مراد مطلقاً غیبت عن المجلس ہے جو ان دونوں معنوں کو شامل ہے اور ”ان يستقبل“ (باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

باب الربوا

ربوا کا اصل معنی ہے زیادہ ہونا۔ شریعت مطہرہ نے جس رباً کو حرام قرار دیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک رباً القرض اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ قرض دیتا ہے خاص مدت تک اس شرط کے ساتھ کہ مدت ختم ہونے پر اس المال کے ساتھ مقرض کچھ مزید رقم بھی واپس کرے گا، دوسری قسم رباً کی ربانی المعاملات ہے، شریعت نے بعض خاص قسم کے معاملات کو بھی سودی قرار دیا ہے مثلاً حدیث میں مذکورہ اشیاء سے کی بیع تفاضل یا نسیئہ کے ساتھ جس کی ضمانت عنقریب آئے گی ایسے ہی محالہ اور مزائنہ بھی سودی معاملے ہیں۔

پہلی قسم کا رباً زمانہ جاہلیت میں شائع تھا اور اس کی حقیقت اس زمانہ میں معروف و مشہور تھی اس میں کوئی الجھن اور پیچیدگی نہیں تھی جب بھی رباً کا لفظ بولا جاتا تو اس سے رباً کی پہلی قسم ہی مراد ہوتی تھی ابن جریر، ابن کثیر، رازی، ابو حیان اور آلوسی وغیرہ بہت سے مفسرین نے مقبر روایات سے یہ بات نقل کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جو رباً بائع تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے کو مقررہ مدت تک قرض دیتا اور واپسی پر اس المال کے ساتھ کچھ زیادتی کی بھی شرط لیتا اگر مقرض متعینہ مدت تک قرض کی ادائیگی نہ کر سکتا تو سود میں اضافہ کر کے مدت مزید بڑھادی جاتی اسی نوعیت کے بعض معاملات حضرت عباسؓ نے بھی اسلام لانے سے پہلے کئے تھے۔ اور ان کے کچھ سودی بقایا جات بعض مشرکین کے ذمہ رہتے تھے آنحضرت ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں یہ صاف اعلان فرمادیا تھا و رباً الجاہلیۃ موضوع و اول رباً اضع رباً نار بآعباس بن عبد المطلب فانہ موضوع۔ یہاں بھی اسی نوعیت کا رباً مراد ہے۔ غرضیکہ رباً کی پہلی قسم زمانہ جاہلیت میں شائع تھی اور لفظ ”رباً“ کا اصلی اور متعارف بین الناس مفہوم یہی تھا جب قرآن کریم میں حرمت ربوا کی آیات نازل ہوئیں تو اس وقت بھی رباً کا یہی معنی مراد

بقیہ ملاحظہ اپنے ظاہر پر ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ بائع کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ بیع ہوتے ہی دوسرے عاقل سے جدا ہو جائے اور بعد میں اس سے ملاقات کرنے سے بھی گریز کرتا ہے تاکہ کہیں وہ اس سودے پر پشیمان ہو کر اقلہ کا مطالبہ نہ کرے۔ اس طرح کرنا مناسب نہیں کیونکہ دوسرا بھائی سودے سے پشیمان ہو کر اقلہ کرنا چاہے تو اقلہ کر لینا ثواب کی بات ہے اس سے کتراتے نہیں پھرنا چاہیے (اعلام السنن ص ۱۳ بتغییر سیس) راہ مشکوٰۃ ۲۲۵

لیا گیا تھا اصالۃً تحریم اسی قسم کے سود کی ہوئی تھی رہا کہ یہ مفہوم تمام عرب کے لئے بالکل واضح تھا اس میں کسی کوئی الجھن پیش نہ آئی نہ اس کے مفہوم میں کوئی خفا تھا اسی لئے جب یہ آیات نازل ہوئیں تو صحابہ کرامؓ نے ربانی القرض کو فوراً چھوڑ دیا تھا جس طرح شراب کی حرمت نازل ہوتے ہی شراب چھوڑ دیا تھا کتب فقہ و تفسیر وغیرہ میں اس کا کورہ با تحقیق، رہا القرآن رہا الجلیلۃ و ذی کرام بھی دیا گیا ہے قرآن نے اصالۃً تو تحریم رہا القرض پہلی کی تھی جو رہا کا مدلول مطابق تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے معاملات کو بھی ان کے ساتھ متحد کر کے ان کو بھی ربوی قرار دیا۔ مثلاً اسی باب میں حدیثیں آ رہی ہیں جن میں اشیاء مستہ کی بیع تفاضلاً یا سئۃ سے منع فرمایا، اس نوعیت کے دلالہ کا وہیں کچھ خفاء تھا اجتہاد کی ضرورت تھی کہ آیا رہا المعاملات اپنی اشیاء مستہ میں منحصر ہے یا دوسرے معاملات میں بھی ہو سکتا ہے پھر اگر رہا المعاملات ان چھ چیزوں میں منحصر نہیں ہے تو ان معاملات میں دلالہ کہ وہ کوئی علت ہے جس کے پائے جانے کی صورت میں دوسرے معاملات کو بھی ربوی قرار دیا جانے کا ان باتوں میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوا ہے لیکن یہ سب کچھ رہا المعاملات میں ہوا۔

رہا القرض کے بارے میں نہ تو کسی الجھن اور خفاء کی گنجائش تھی اور نہ ہی اس کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف ہوا ہے۔ فصل ثالث میں بجاوالہ ابن ماجہ و دارقطنی حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد آ رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بنیاء سے تشریف لے گئے اور رہا کی ضمانت نہیں فرمائی اس کے بعد فرمایا خدا عزوجل ربی و الربیۃ یعنی ان صورتوں کو بھی چھوڑ دو جن کو صراحتاً رہا کہا گیا ہے اور ان کا سود ہونا واضح ہے اور ان صورتوں کو بھی چھوڑ دو جن میں رہا کا شبہ ہو آج کل کے بعض مغرب سے مرعوب ذہنیت رکھنے والوں نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کو بنیاد بنا کر موجودہ بنکاری سود کو جائز کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب سود کی حقیقت اور اس کی تفصیلات واضح ہی نہیں تو سود کو ترک کر کے موجودہ معاشی نظام کیسے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا موجودہ بینکوں کے سود کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں، اس لئے کہ یہ سود رہا القرض اور رہا تحقیق کے ضمن میں آتا ہے جو قرآن کریم کی نص قطعی سے ثابت ہے اس میں اجمال کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی ابہام کی گنجائش تھی، حضرت عمرؓ جیسی شخصیت کو کجا اس دور کے عام عربی کو بھی اس میں کوئی الجھن پیش نہیں آ سکتی تھی، حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا رہا القرض کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں بلکہ آپ رہا المعاملات کی بات کرنا چاہتے ہیں کہ اشیاء مستہ کے بارے میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرمادی باقی ان اشیاء میں کب سود ہوگا ان میں اجمال ہے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

پھر اس سود کو بھی مجمل کہہ کر حضرت عمرؓ سود کی عام دعوت دینا نہیں چاہتے بلکہ حضرت عمرؓ کا مقصد تو یہ ہے کہ جن معاملات کے سود ہونے کی تصریح ہے ان کو تو چھوڑنا ہی ہے اس کے ساتھ ان معاملات کو بھی چھوڑ دو جن میں سود ہے نہ کہ شبہ بھی ہو۔

لہ رہا القرض کی حرمت کے دلائل کے لئے مزید دیکھئے، رسالہ ”کشف الدجی عن دجہ الربا“ ملحقہ باغلاء السنن (باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

سود کی حرمت قرآن کی سات آیتوں آنحضرت ﷺ کی چالیس سے زائد حدیثوں اور اجماع امت سے ثابت ہے، قرآن و حدیث میں اس پر سخت و عیدیں بیان کی ہیں بلکہ قرآن کریم نے تو اس کو اللہ اور رسولؐ سے جنگ قرار دیلے ہے مگر ہرے کہ جس قوم یا معاشرہ کے خلاف اللہ تعالیٰ کی طرف جنگ کا اعلان کر دیا گیا وہاں خوشحالی کی کوئی توقع نہیں رکھی جاسکتی۔ عقلی طور پر بھی علما و کرام سود کے معاشی، اخلاقی اور روحانی نوعیت کے نقصانات تفصیل سے بیان فرمائیے ہیں۔

عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ الله عليه وسلم الزهبا بالذهب والفضة بالفضة الخ ۲۴۳

ربا معاملات کی کچھ وضاحت

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی چند حدیثوں میں ربا کی دوسری قسم یعنی ربا معاملات کا ذکر ہے۔ حدیث میں چھ چیزوں کے متعلق ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ چھ چیزیں ہیں ① سونا ② چاندی ③ تمر ④ نمک ⑤ جو گندم۔ ان چھ چیزوں کے متعلق جو ضابطہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ان کی بیع اس طرح سے ہو کہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس ہو مثلاً سونے کی بیع سونے کے بدلہ میں ہو یا گندم کی بیع گندم کے بدلہ میں تو یہاں دو چیزوں کی رعایت ضروری ہے ایک یہ کہ دونوں کی مقداروں میں مماثلت ہو عوضین کی مقداریں برابر ہوں کسی طرف سے کمی بیشی نہ ہو اس کو حدیث میں ”مثلاً مثلاً“ سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم ہو تو یہ ربا ہو گا اس کو ربا الفضل کہتے ہیں، دوسرے جس چیز کی رعایت ضروری ہے یہ ہے کہ معاملہ دونوں طرف سے نقد ہوا و تعین مجلس کے اندر ہو جائے، اگر ایک طرف سے ادھار ہو گیا یعنی ایکسفرق نے اپنا عوض مجلس کے اندر متعین کیا تو یہ ربا ہو جائے گا اس کو ربا الفسہ کہتے ہیں یا بید یا ہاء و ہاء کہہ کر تقابض فی المجلس بتلانا مقصود ہے۔ اگر عوضین کا تعلق ایک جنس سے نہ ہو مثلاً خنطہ کی بیع ہو رہی ہو ملح کے بدلہ میں تو تقابض فی المجلس قوایب بھی ضروری ہے مماثلت ضروری نہیں عوضین کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ ان اشیاء مستہ میں اگر عوضین متحد الجنس ہوں تو تفاضل اور نسبہ دونوں ناجائز ہیں اور اگر مختلف الجنس ہوں تو تفاضل جائز اور نسبہ ناجائز ہے۔

ان اشیاء مستہ میں اس طرح سے سود لازم آنا علماء کے درمیان اتفاقی مسئلہ ہے اور حدیث میں بھی تصریح ہے البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ معاملات کا سود انہی اشیاء مستہ میں منحصر ہے یا ان کے علاوہ اشیاء میں

بقیہ ماشیہ، جلد ۱۲ و معارف القرآن ص ۶۶۲ تا ص ۶۸۱ ج ۱۔

بھی ہوتا ہے بعض اصحابِ ظواہر کے نزدیک ربالمعاملات ان چھ چیزوں میں منحصر ہے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان اشیاء میں سود لازم آنا معلول بالعلت ہے۔ جہاں وہ علت پائی جائے گی وہاں ربالمعاملات لازم آئے گا اب قابلِ غور ہے کہ وہ علت کیا ہے اس میں ان حضرات کا بھی اختلاف ہوا ہے، ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان اشیاء میں ربائی علت قدر اور جنس ہے امام احمد کا قول مشہور بھی یہی ہے، امام شافعی کے نزدیک علت طعم اور شہیت ہے مجاہد ان کے ہاں علت ربانیت بلکہ شرط ربانیت ہے۔ امام مالک کے نزدیک علت رباطع اور ادخال ہے۔

حنفیہ کے مذہب میں قدر سے مراد اس شے کا میکی یا سوزنی ہونا ہے، مذہب حنفی کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر عوضین میں اتحاد جنس بھی ہو اور اتحاد قدر بھی تو تفاضل اور نسبیہ دونوں حرام ہیں اور اگر اتحاد جنس ہو اتحاد قدر نہ ہو جیسے انڈے کی بیع انڈے کے بدلہ میں کہ جنس تو ایک ہے لیکن یہ قدری نہیں یا اتحاد قدر ہو اتحاد جنس نہ ہو جیسے چادل کی بیع چنے کے بدلہ میں تو تفاضل جائز ہے اور نسبیہ ناجائزہ اور اگر نہ اتحاد جنس ہو اتحاد قدر تو تفاضل بھی جائز ہے اور نسبیہ بھی جیسے انڈوں کی بیع اخروٹوں کے بدلہ میں۔ حنفیہ کے نزدیک کل چار صورتیں بنیں گی۔ (۱) اتحاد جنس اور اتحاد قدر دونوں ہوں تو تفاضل اور نسبیہ دونوں ناجائز ہیں۔ (۲) اتحاد جنس ہو اتحاد قدر نہ ہو تفاضل جائز نسبیہ ناجائز۔ (۳) اتحاد قدر ہو اتحاد جنس نہ ہو تفاضل جائز نسبیہ ناجائز۔ (۴) نہ اتحاد قدر نہ اتحاد جنس تفاضل اور نسبیہ دونوں جائز ہیں۔

عن فضالة بن ابی عبيد قال اشتریت یحیم خیبر قلدۃ باثنی عشر دیناراً، ۲۳۵
لا تباع حتی تفصل، ایسا ہار جس میں خرمہروں کے ساتھ سونا بھی ہو اس کی بیع اگر دیناروں کے بدلہ میں ہو رہی ہو تو پہلے ہار میں لگے ہوئے سونے کی مقدار معلوم کر لینا ضروری ہے اگر اس سونے کی مقدار بخش میں بیٹے جانے والے دیناروں سے زیادہ ہے یا اس کے برابر ہے تو بیع ناجائز ہے کیونکہ خرمہرے بلا عوض رہ جائیں گے اس سے ربال لازم آئے گا اور اگر یہ یقین یا ظن ہو کہ ہار کا سونا دیناروں سے کم ہے تو بیع جائز ہے زائد دینار خرمہروں کے بدلہ میں آجائینگے
عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم عن شری الطیب
بالقمر الزمر ۲۳۵۔

ترجمہ: زمرہ ۲۳۵ میں ہے کہ بیع خشک کھجوروں کے بدلہ میں ناجائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک بیع الرطب بالتمر

جائز نہیں امام صاحب کے نزدیک جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَبِيعُ الرُّطْبَ بِالْتَّمَرِ كَبَارِهِ فِي بُوَيْجِهَا لِيَأْتِيَ بِهَا لَكُمْ خَشْكٌ هُوَ كَرَمٌ هُوَ جَائِزٌ
فِي عَرَضٍ كَيْفَ جَاءَ هَذَا؟ أَيْ بَيْعُ الرُّطْبِ بِالْتَّمَرِ كَبَارِهِ فِي بُوَيْجِهَا لِيَأْتِيَ بِهَا لَكُمْ خَشْكٌ هُوَ كَرَمٌ هُوَ جَائِزٌ

امام صاحب جب بعد از تشریف لائے تو وہاں لوگوں نے آپ سے یہی مسئلہ پوچھا وہ آپ کے سخت مخالف تھے کہ آپ نے حدیث کی مخالفت کی ہے۔ امام صاحب نے پوچھا کہ رطب بھی تمر کی جنس سے ہے یا نہیں؟ اگر رطب تمر کی جنس سے ہے تو یہ بیع جائز ہونی چاہیئے اس حدیث کی دہرے سے ”التمر بالتمر مثلاً بمثل“ اور اگر رطب تمر کی جنس سے نہیں ہے تو اسی حدیث کے آخری حصہ کی دہرے سے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے ”اذا اختلف النوعان فبيعهما كيف شئتم“ امام صاحب کے اس استدلال کا تودہ حضرات کوئی جواب نہ دے سکے البتہ انہوں نے سعد بن ابی وقاص کی یہی حدیث پیش کی امام صاحب نے فرمایا کہ اس کی سند کا مدار زید بن عیاش پر ہے جو مجہول ہے۔

زید بن عیاش کو مجہول کہنے میں امام صاحب متغیر نہیں بلکہ اور بھی بہت سے ائمہ نے اس کو مجہول کہا ہے۔ زید بن عیاش کی جہالت کے علاوہ اس میں اور بھی علل ہیں مثلاً اس کی سند اور متن میں اضطراب بھی ہے اس لئے یہ حدیث اس پایہ کی نہیں کہ امام صاحب کی مسئلہ حدیث معارف کے ہم پلہ ہو سکے۔

عن سعيد بن المسيب مرسلًا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
اللحم بالحيوان ۲۳۵

گوشت کی بیع حیوان کے بدلہ میں جائز ہے یا نہیں؟ اس حدیث مرسل میں اس سے نہی کی گئی ہے۔ امام شافعی نے اس کو اپنے اطلاق پر رکھا ہے، حدیث کے راوی سعید بن المسیب نے حدیث کی تفسیر اس طرح سے کی ہے کہ اگر جانور خریدنے کا مقصد بھی گوشت حاصل کرنا ہی تو ناجائز ہے وگرنہ جائز ہے۔ امام محمد نے اس حدیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ گوشت اسی

جنس کا جانور کا ہو مثلاً بکری کا گوشت بکری کے بدلہ میں بچا جا رہا ہو اگر گوشت کسی اور جنس کے جانور کا ہو اور اس کے بدلہ میں دیا جائے تو جانور دوسری جنس کا ہو تو امام محمد کے نزدیک جائز ہے امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کو نسبیہ پر محمول کیا ہے لہذا بیع اللحم بالحيوان نسبیہ ناجائز ہے اگر نقد ہو تو ناجائز ہے۔

عن سمرق بن جندب أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان
نسبة ۲۳۵ شافعی کے نزدیک بیع الحيوان بالحيوان مطلقاً جائز ہے خواہ نسبیہ ہو یا نقداً، حنفیہ کے نزدیک اگر نقد ہو تو جائز ہے اگر نسبیہ ہو تو ناجائز ہے حضرت سمرق بن جندب کی یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے۔

۱ علاء السنن ص ۳۱۹ ج ۱۴ ۲ دیکھئے علاء السنن ص ۳۲۱ ج ۱۴

۳ ایضاً ص ۳۲۱، ۳۲۲ ج ۱۴ ۴ التعلیق المصباح ۳۰۹ ج ۲

۵ علاء السنن ص ۳۱۵ ج ۱۴

شافیہ اس کے بعد آنے والی حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ لشکر کی تیاری کے وقت اونٹ کم ہو گئے تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم مدد کے اونٹ لینے کا حکم فرمایا ایک اونٹ کے بدلہ میں دو اونٹ ظاہر ہے یہ معاملہ نسبتاً ہی تھا کیونکہ لشکر کے پاس اس وقت اتنے اونٹ نہیں تھے۔

علامہ تورپشتی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں کچھ کلام ہے بنا برکتِ صحت جواب یہ ہوگا کہ یہ واقعہ تحریمِ رباعی پہلے کا ہے۔ اس واقعہ میں توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ نبی دالی حدیث اس سے اقویٰ و اثبت ہے۔

باب المنہی عنہا من البیوع

اس باب میں بیع کی ان اقسام کا تذکرہ کیا جائے گا جن کی شریعت میں ممانعت ہے۔ ابتدائی احادیث میں جن بیوع کا ذکر ہے ان کی مختصر سی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیع محاقلہ :-

محاقلہ کا مطلب ہے کھڑی جھٹی کھیتی جو کسی جنس کے نکلے ہوئے غلہ کے بدلہ میں بیچنا۔ یہ بیع ممنوع ہے کیونکہ اس میں تفاضل کا احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ کھیتی کے اندر غلہ کم ہو اور نکلا ہوا زیادہ یا اس کے برعکس اس صورت میں ربالازم آئے گا۔

بیع مزابنہ :-

درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کو کسی جنس کے اُترے ہوئے پھلوں کے بدلہ میں بیچنا یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ اس میں بھی سوکھا احتمال ہے۔ کبھی مزابنہ کا اطلاق مزابنہ اور محاقلہ دونوں پر بھی آجاتا ہے۔

بیع العشرایا

اس باب کی بعض احادیث میں آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے عرایا کی بیع کی اجازت دی ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بیع العرایا جائز ہے البتہ عرایا کی تفسیر و تصویر میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر عرب میں یہ رواج تھا کہ جب باغ میں پھل لگ جاتے تو

اس میں سے چند درختوں پر لگے ہوئے پھل کسی فقیر کو ہبر کر دیتے اس کو ”عریہ“ کہتے ہیں عام طور پر ایسا ہوتا کہ فقیر اپنے پودوں کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لئے باغ میں آنے جانے لگ جاتا باغ کا مالک بھی اپنے اہل و عیال سمیت باغ میں ہی مقیم ہوتا فقیر کے آنے جانے سے ان کو تکلیف ہوتی اس لئے باغ والا فقیر سے یہ کہتا کہ اندازے سے ان درختوں پر جتنا میوہ ہو اتنا اتر اٹھا میوہ لے کر یہ درخت والے پھل ہمیں دے دو اس معاملہ کو عرایا کہتے تھے۔

اس معاملہ کی شکل اگر بیع مزابنہ کے ساتھ ملتی جلتی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک حقیقۃً بیع نہیں بلکہ اس کی حقیقت اترداد البیہ بالبیہ ہے۔ مالک نے درختوں پر لگی ہوئی کھجوریں فقیر کو ہبر کیں لیکن چونکہ فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا اس لئے حبیہ تام نہیں ہوا تھا مالک ہبر کے تام ہونے سے پہلے اپنے ہبر سے رجوع کر کے اس کی جگہ دوسرا ہبر دے رہا ہے اس میں کوئی حرج نہیں، چونکہ یہ معاملہ درحقیقت بیع نہیں ہے اس لئے اس میں سود بھی لازم نہیں آتا لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دے دی۔

بعض احادیث میں عرایا کا مزابنہ سے استثناء کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وہ استثناء منقطع ہو گا چونکہ عرایا کی صورت مزابنہ سے ملتی جلتی ہے اس لئے مزابنہ سے ہی کرنے سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید عرایا والا معاملہ بھی ناجائز ہو اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا استثناء فرما دیا۔

مالکیہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر | امام مالک سے عرایا کی دو تفسیریں منقول ہیں ایک یہی حنفیہ والی۔ اس کی تخریج و تنقیح ان کے ہاں مختلف ہے وہ اس کو صورۃ اور

حقیقۃً بیع مزابنہ شمار کرتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک صورۃً بیع ہے حقیقۃً اترداد البیہ بالبیہ ہے۔ دوسری تفسیر امام مالک سے یہ منقول ہے کہ بعض اوقات کسی کے چند پودے دوسرے کے باغ میں ہوتے ہیں، پھلوں کے موسم میں جب یہ شخص اپنے مملوکہ درختوں کی دیکھ بھال کے لئے آئے کہ تو باغ والے کو اس سے تکلیف ہوتی ہے اس لئے وہ درختوں والے سے کہتا ہے کہ ان درختوں پر لگے ہوئے پھل مجھے بیچ دو اور اس کے بدلے میں اندازے سے اسی مقدار میں اترے ہوئے پھل مجھ سے لے لو۔ یہ معاملہ حقیقۃً بیع مزابنہ ہے کیونکہ بائع ان درختوں کا مالک تھا لیکن دفع حرج کے لئے شریعت نے اس خاص صورت کی اجازت دے دی۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر | شافعیہ کے نزدیک عریہ کی صورت یہ ہے کہ جب تازہ کھجوریں اترنے کا موسم آتا تو جن کے باغ خراب ہوتے

ان کا بھی دل چاہتا کہ ہم بھی تازہ کھجوریں کھائیں ان کے پاس خریدنے کے لئے درہم و دنانیر تو نہ ہوتے البتہ پچھلے سال کی اتری ہوئی کھجوریں ہوتیں وہ ان تمر کے بدلے میں کسی درخت پر لگی ہوئی رطب خرید لیتے یہ معاملہ بھی حقیقۃً بیع مزابنہ ہے لیکن دفع ضرورت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

اس باب کی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پانچ دستق میں اس کی اجازت دی ہے منفیہ کے نزدیک پانچ دستق کی قید واقعی ہوگی کیونکہ جب یہ معاملہ حقیقتہً مزائنہ ہے ہی نہیں ہے۔ تو پانچ دستق سے زیادہ میں بھی جائز ہونا چاہیے، حدیث میں پانچ دستق کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس وقت عموماً پانچ دستق ہی میں یہ معاملہ ہوتا تھا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ حقیقتہً بیع مزائنہ ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے اور اصول ہے الضروری بقدر الضرورة اور ضرورت پانچ دستق سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے پانچ دستق سے زیادہ میں بیع العربیہ جائز نہیں ان کے نزدیک پانچ دستق کی قید استرازی ہوگی۔

بیع الثنیا:

باغ وغیرہ فروخت کرتا ہے اور اس میں سے غیر معین جھٹکا اسٹنڈا کر لیتا ہے یہ ناجائز ہے۔ اگر مستثنیٰ کی مقدار متعین ہو تو ناجائز ہے مثلاً یہ کہ اس باغ کی کھجوریں بیچ رہا ہوں سوائے دو من کھجوروں کے۔

بیع قبل بدو الصلاح:

اس باب کی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ نبی کریم ﷺ بیع قبل بدو الصلاح سے منع فرمایا ہے بدو الصلاح کی تفسیر حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ وہ پھل عاہت اور آفت وغیرہ سے محفوظ ہو جائیں چنانچہ مشکوٰۃ ص ۲۴۶ پر مسلم کے حوالہ سے ایک روایت میں دیا من العاہتہ کے لفظ صراحتہً مذکور ہیں شافعیہ کے نزدیک بدو الصلاح سے مراد ہے ظہور النضج یعنی پھل پکا شروع ہو جائیں۔

حدیث میں بدو الصلاح کی جگہ اور بھی مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں مثلاً: ① حتی یزھو ② حتی یمض ③ حتی تنضی ④ حتی یحمار ⑤ حتی یشتد ⑥ حتی یسود وغیر ذلک۔ ان تمام احادیث میں بات ایک ہی بتانی مقصود ہے کہ بدو صلاح سے پہلے بیع نہ کرو اور بدو صلاح سے مراد ہے آفت سے مامون ہو جانا لیکن آفت سے مامون ہونے کی علامات مختلف ہوتی ہیں بعض کھیتیاں سفید ہونے پر آفت سے مامون ہوتی ہیں بعض سرخ ہونے پر علیٰ هذا القیاس ان حدیثوں میں مختلف چیزوں کی مختلف علامات ذکر کی گئی ہیں مقصد ایک ہی ہے کہ ایسی علامت ظاہر ہو جائے جس سے اس کا آفت سے مامون ہونا معلوم ہو جائے۔

ص ۱۱۱ بیع الثمار: پھلوں اور کھیتی کی بیع کی دو صورتیں ہیں۔ ① بیع قبل بدو الصلاح۔ ② بعد بدو الصلاح۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے تین تین قسمیں ہیں۔

(۱) بیع بشرط القطع یعنی بائع یہ شرط لگا دے کہ اپنے پھل فوراً درخت سے کاٹ لوگے۔

(ب) بیع بشرط التبرک یعنی خرید میں یہ شرط ہو کہ فلاں وقت تک یہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے۔

ج. بیع بالاطلاق یعنی عقد کے اندر نہ قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی ترک کی۔
اس طرح کل چھ قسمیں ہو گئیں تین قبل بدو الصلاح کی اور تین بعد بدو الصلاح کی ان اقسام کے بارے میں مذاہب حسب ذیل ہیں۔

صور مذکورہ کے احکام ائمہ کے نزدیک | امام شافعی و احمد کے نزدیک بدو الصلاح کے بعد کی تینوں صورتیں جائز ہیں اور بدو الصلاح سے پہلے کی تینوں صورتیں ناجائز ہیں لیکن ایک صورت عقلاً مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط لقطع ہو کیونکہ نہ ہی کے اصل علت مفسیٰ الی المنازعت ہو نہ ہے اور بشرط لقطع کی صورت میں منازعت کا احتمال نہیں۔ گویا ان کے نزدیک چھ میں سے چار صورتیں جائز ہیں تین بعد بدو الصلاح کی اور ایک قبل بدو الصلاح بشرط لقطع والی۔ قبل بدو الصلاح کی باقی دو صورتیں ناجائز ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بیع بشرط ترک ہو تو قبل بدو الصلاح بھی ناجائز ہے اور بعد بدو الصلاح بھی اگر بشرط لقطع ہو تو قبل بدو الصلاح بھی جائز ہے اور بعد بدو الصلاح بھی اطلاق والی بھی دونوں صورتیں جائز ہیں کیونکہ یہاں لفظوں میں اگر بیع اطلاق ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے یہ بشرط لقطع ہی کی طرف راجع ہے کیونکہ بائع کو قطع کا مطالبہ کرنا کا حق حاصل ہوگا۔ وہ کسی بھی وقت اپنا درخت خالی کر سکتا ہے۔ مالکیہ کی روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں حنفیہ کے ساتھ بھی ہیں اور شافعیہ و حنابلہ کے ساتھ بھی ہے۔

دلیل احناف | بیع بشرط لقطع کی دونوں صورتوں کو شافعیہ و حنابلہ بھی جائز مانتے ہیں اس لئے اس میں کوئی اشکال نہیں اطلاق والی صورت بھی قطع ہی کی طرف راجع ہے اس لئے

اس کے لئے بھی دلیل کی ضرورت نہیں۔ بیع بشرط ترک کی دونوں صورتوں کے عدم جواز کی وجہ صریح حدیث ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و بشرط۔ بیع میں شرط کی دو قسمیں ہیں ایک وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہیں دوسری وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق نہیں اور اس میں ابدال العاقیدین کا نفع ہے پہلی قسم کی شرط جائز ہے اور دوسری قسم کی شرطوں سے اس حدیث میں ممانعت کی گئی ہے۔ ترک علی الشجرہ کی شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہے اس لئے کہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ مشتری اپنے مملوکہ پھل لے جائے اور بائع کا درخت فارغ کر دے اور اس شرط میں مشتری کا نفع ہے اس لئے یہ عقد ناجائز ہوگا معلوم ہوا بشرط ترک والی دونوں صورتیں ناجائز ہیں قطع کی شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے۔

شافعیہ کی دلیل | نبی عن البیع قبل بدو الصلاح والی حدیثوں کا منطوق یہ ہے کہ بدو الصلاح سے پہلے بیع کی سب صورتیں ناجائز ہیں اور مفہوم مخالف ان کا یہ ہے کہ بعد بدو الصلاح کی سب

صورتیں جائز ہیں۔ شافعیہ و حنابلہ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ ہمارا مذہب حدیث کے منطوق کے بھی موافق ہے اور مفہوم مخالف کے بھی اگرچہ ایک صورت عھلاً مستثنیٰ کر لی گئی ہے جبکہ منفیہ کا اس حدیث کے نہ منطوق پر عمل ہے نہ مفہوم پر۔

جوابات ① امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں ان صورتوں کا مکمل شرعی بیان کرنا مقصود نہیں ان کے احکام دوسرے دلائل سے معلوم ہو چکے ہیں۔ یہاں جو بیع قبل بدو الصلاح سے

ہنسی کی گئی ہے یہ نہی ارشادی ہے مطلب یہ ہے کہ یہ بیع تمہاری مصلحت و نیویہ کے خلاف ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لوگ بدو صلاح سے پہلے بھی بیع کر لیا کرتے تھے لیکن جب اداۓ من کا موقع آتا تو مشتری کہتا کہ بھلوں کو فلاں فلاں بیماری لگ گئی تھی فلاں آفت آگئی تھی اب میں پورے من کیے ادا کر سکتا ہوں بائع پورے من کا مطالبہ کرتاۓ روز اس قسم کے جھگڑے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پیش ہوتے رہتے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مشورہ یہ فرمایا کہ جب تک پھل آفت مامون نہ ہو جائیں اس وقت تک بیع کیا ہی نہ کرو تاکہ اس قسم کی صورت حال پیش ہی نہ آئے۔ صحیح بخاری کے لفظ یہ ہیں فلا تباعوا حتی یبد وصلاح الشمس کا لمشورۃ یشیر بہما لکثرة خصوص متہم۔

② امام طحاویؒ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں بدو صلاح سے پہلے مطلق بیع سے نہی نہیں بلکہ بیع سلم سے نہی ہے۔ دہر اس کی یہ ہے کہ جواز سلم کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ سلم فیہ بیع کے وقت سے لے کر اس کی وصولی تک بازار سے نایاب نہ ہو۔ بیع سلم قبل بدو الصلاح سے اس لئے نہی فرمادی کہ بدو صلاح سے پہلے عموماً وہ چیز بازار سے نایاب ہو جاتی بدو صلاح کے بعد نایابی کا خطرہ نہیں رہتا اس لئے بیع سلم کو فساد سے بچانے کے لئے یہ حکم فرمایا۔

③ منفیہ میں سے امام سرخسیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط الاطلاق ناجائز ہے اور بعد بدو الصلاح بشرط الاطلاق جائز ہے۔ سرخسیؒ کے قول کے مطابق یہ حدیث اطلاق والی صورت پر محمول ہوگی اور حدیث کے منطوق اور مفہوم دونوں پر عمل ہو جائے گا۔

یاد رہے کہ حدیث کے ظاہر پر مکمل عمل شافعیہ و حنابلہ نے بھی نہیں کیا کیونکہ انہوں نے قبل بدو الصلاح والی صورتوں میں سے شرط قطع والی صورت کو عھلاً مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ ہم نے دوسری صریح حدیثوں کی دہر سے حدیث کے ظاہر کو چھوڑا ہے۔

عن جابر قال نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع السنين و أمر بوضع الجوائح ص ۲۴۴

بيع السنين بیع معاد مرہ کو ہی کہتے ہیں وضع الجوائح سے مراد یہ ہے کہ مشتری کے بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر کوئی آفت آجائے تو بائع ثمن کم کر دے۔ اس صورت میں وضع الجوائح کا امر منفعیہ اور مہور کے نزدیک استحبابی ہے وجہی نہیں کیونکہ مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ چیز مشتری کے ضمان میں چلی گئی، اگر جائے قبل القبض آئے تو وضع الجوائح واجب ہو گا کیونکہ وہ بیع بائع کی ضمان میں ہلاک ہوئی ہے اس کے ہلاک ہونے سے بیع منسوخ ہو جائے گی اور بائع ثمن کا مستحق نہیں رہے گا۔

اگلی حدیث میں لفظ آہے ہیں ”فلا یحل لك ان تأخذ منه شیئاً“ یہاں عدم ملت سے مراد مطلقاً کراہت اور غیر مناسب ہونا ہے جو بطور عموم مجاز کے کراہت تحریمی اور تنزیہی درلوں کو شامل ہے قبل القبض کی صورت میں کراہت تحریمی ہوگی اور بعد القبض کی صورت میں تنزیہی۔

فی بیعہ فی مکانہ۔ بیع فی مکانہ سے مراد بیع قبل القبض ہے۔

عن ابی ہریرۃ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تلقوا الركبان الخ ص ۲۴۴
اس حدیث میں جن چیزوں سے نبی کی گئی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

- ① تلقی رکبان یا تلقی جلب۔ جو قافلے باہر سے غلٹے کر آئے ہیں منڈی میں آنے سے پہلے ہی ان سے سودا کر لیا اگر اس سے شہر والوں کو نقصان ہو سکتا ہو یا آنے والوں کو ریٹ غلط بتائے جائیں تو یہ ناجائز ہے
- ② بیع علی بیع بعض۔ اگر دو آدمی کسی چیز کا سودا کر رہے ہوں جب تک وہ کوئی فیصلہ نہ کر لیں تیسرے آدمی کو اس میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے۔
- ③ قناجش۔ اس کا معنی ہے صرف مشتری کو دھوکا دینے کے لئے اور اس کو سودے کی طرف زیادہ راغب کرنے کیلئے زیادہ ثمن کی پیشکش کرنا حالانکہ وہ چیز خریدنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا۔
- ④ بیع حاضر لباد۔ کوئی شہری کسی دیہاتی سے کہتا ہے کہ تم اپنا غلہ وغیرہ میرے پاس چھوڑ جاؤ میں کچھ عرصہ کے بعد جب یہ منس شہر میں ہنگی ہو جائے گی تو بیع دوں گا یہ ناجائز ہے۔ یہ بھی احتکار کی ایک قسم ہے یہ ناجائز اس وقت ہے جب اس سے ضرر عامہ لازم آئے۔

⑤ بیع المصرہ۔ اس حدیث میں تصریہ سے بھی نہیں کی گئی ہے۔ تصریہ کا معنی ہے کسی جانور کا دودھ کچھ

لہ۔ التعلیق الصبیح ص ۳۲۱ ج ۳۔ بیع الحاضر للبادی کے مختلف مفہوم بیان

کئے گئے ہیں ان کے احکام میں بھی اختلاف ہوا ہے اس کی تفصیل دیکھئے اعلام السنن (ص ۱۸۹ تا ۱۹۷ ج ۱۲)

دن رد کے رکھنا دودھ نہ دو ہناتا کہ جب شتری دیکھے تو سمجھے کہ بہت دودھ والا جانور ہے۔ اس کو تخیل بھی کہتے ہیں اور ایسے جانور کو مفرّاة اور محفلہ کہتے ہیں۔

حاصل حدیث | حدیث کے اس آخری حصّہ کا حاصل یہ ہے کہ تصریہ ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ فعل مکملے اور شتری دھوکہ میں آکر وہ جانور خرید لے اور بعد میں پتہ چلے کہ یہ مفرّاة تھی تو شتری کو دو اختیار ہیں اگر اس جانور کو اسی حالت میں رکھنا چاہے تو رکھ لے اور اگر عیب کی وجہ سے رد کرنا چاہے تو رد کر دے لیکن ساتھ ایک صاع تمر بھی بائع کو دے۔

مذہب | اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر دھوکہ دہی کے لئے تصریہ کرنا ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص ایسا کر لے بعد میں شتری کو پتہ چلے کہ اس میں تصریہ کیا گیا تو شتری کو یہ جانور واپس کرنے کا اختیار ہے یا نہیں

اگر اختیار ہے۔ تو اس کے ساتھ کچھ اور بھی واپس کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ تصریہ عیب ہے اس کی وجہ سے شتری کو خیار عیب ملے گا اگر وہ جانور واپس کرنا چاہے تو کر سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ ایک صاع تمر کا بھی دینا پڑے گا امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ وہ رد کر سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس نے اس جانور کا جو دودھ حاصل کیا ہے اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی بلکہ

طرفین کے نزدیک تصریہ ایسا عیب نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ جانور رد کیا جاسکے، اب شتری رجوع بالنقصان بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟ کرنی کی روایت کے مطابق نہیں کر سکتا۔ طحاوی کی روایت کے مطابق کر سکتا ہے روایت طحاوی پر ہی فتویٰ ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ائمہ زہری بحث حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کیا۔ اب ہمارے ذمہ دو باتیں بتانی ہیں ایک یہ کہ حنفیہ نے ظاہر حدیث کو کیوں چھوڑا دوسرے حنفیہ اس حدیث کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔

ترک ظاہر حدیث کی وجہ | حنفیہ کی طرف سے ظاہر حدیث کے ترک کی مختلف وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

① ایک وجہ تو وہ ہے جو اصول الشاشی اور نور الانوار وغیرہ میں بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عادل راوی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو عادل نہونے کے ساتھ ساتھ معروف بالفقہ بھی ہوتے ہیں دوسرے

لہ دیکھئے اعلام السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۱۴، الکوکب الدرر ص ۳۶۵ ج ۱، وفیہ ایضاً، ”نعم مکی النودی عن ابی حنیفہ وبعض المالکیہ وغیرہم ان یردھا ولا یردھا عن عامن تمر“

وہ جو معروف بالعدالت تو ہوتے ہیں معروف بالفقہ نہیں۔ پہلی قسم کے راوی کی روایت اگر قیاس کے مقابلہ میں آئے تو اس روایت کو ترجیح ہوگی اور اگر دوسری قسم کے راوی کی روایت قیاس کے مقابلہ میں آئے تو قیاس کو ترجیح ہوگی یہاں بھی یہ حدیث ہو کہ خلاف قیاس ہے اور اس کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جو عادل غیر فقیہ ہیں اس لئے یہاں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

لیکن یہ وجہ صحیح نہیں نہ ہی یہ فقہ حنفی کے مزاج کے موافق ہے۔ اس لئے کہ اڈل تو ضابطہ عادل غیر فقیہ راوی کی روایت پر قیاس کو ترجیح ہوگی یہی صحیح نہیں نہ ہی یہ ضابطہ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ میں سے کسی سے منقول ہے کیونکہ حنفیہ بہر صورت حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں اس کی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں بلکہ حنفیہ تو قول صحابی کو بھی قیاس پر مقدم کرتے ہیں وہ بھی مشرخی پر قیاس کو ترجیح کیسے دے سکتے ہیں۔ لہذا ضرر یہی نہیں کہ یہ ضابطہ امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے کسی سے منقول نہیں بلکہ یہ ان کے فقہی مزاج کے ہی خلاف ہے۔ ہاں البتہ امام محمد کے شاگرد عیسیٰ بن ابان کی طرف اس ضابطہ کی نسبت کی گئی ہے لیکن یہ نسبت بھی کسی غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتی ہے عیسیٰ بن ابان کی طرف اس کی نسبت صحیح ہو یا غلط ائمہ مذہب میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی بلکہ یہ ان کے اصولوں کے خلاف ہے۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو عادل غیر فقیہ راوی کہنا بھی درست نہیں حضرت ابو ہریرہؓ کا شمار فقہاء صحابہؓ میں ہوتا ہے، آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عہد خلافت راشدہ میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے بعض فتاویٰ میں فقہاء صحابہؓ کی مخالفت بھی کی ہے۔ اس لئے ترک ظاہر حدیث کی یہ وجہ بیان کرنا صحیح نہیں۔

(۲) ظاہر حدیث کو ترک کرنے کی صحیح وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث بہت سے اصول دینیہ مسلمہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہے اس لئے ضروری ہے کہ ان اصول مسلمہ متفق علیہا کے مطابق عمل کرتے ہوئے اس خبر واحد میں توجیہ کر لی جائے۔ چند ایک اصول مسلمہ یہ حدیث جن کے معارض ہے حسب ذیل ہیں۔

۱۔ الخراج بالضمائم۔ یہ حدیث بھی ہے اور تمام ائمہ کا متفقہ ضابطہ بھی۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ کسی چیز کا خراج یعنی اس کا نفع اسی شخص کے لئے ہوگا جو اس کا ضامن ہو۔ مثلاً جب کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا اب یہ چیز اس کے ضمان میں آگئی اگر ہلاک ہوگی تو اسی کی ہلاک ہوگی لہذا اس کے منافع بھی اسی کے لئے ہوں گے یہاں بھی یہی صورت ہے جب مصراۃ مشتری کے ضمان میں ہے تو اس کے منافع دودھ وغیرہ بھی اس کا ہوگا جب دودھ اسی کا حق ہے تو اس کے بدلہ میں ایک صاع لوٹانا اس حدیث اور اس قاعدہ مسلمہ کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اس مصراۃ کو چند دن رکھ کر تصریہ کے علاوہ کسی اور عیب کی وجہ سے رد کر دیا تو شافعیہ کے نزدیک بھی اس کے دودھ کے بدلہ میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی۔

اب۔۔۔ دین کا ایک ضابطہ ہے الحزم بالغنم (آدا ان نفع کے بدلہ میں ہے) مطلب اس کا یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز سے نفع حاصل کرے گا وہی اس کا تادان ادا کرے گا۔ اسی طرح جو شخص کسی چیز کا تادان ادا کرے گا وہی اس کا نفع بھی حاصل کرے گا۔ مصراۃ واپس کرنے سے پہلے اس غنم چونکہ مشتری پر تھا اس لئے دودھ کا غنم بھی اس کیلئے ہو گا۔ ایک صاع قرش چیز کے بدلہ میں؟

ج۔۔۔ اگر مان لیا جائے کہ یہاں دودھ جو مشتری نے پیا ہے تو بھی اس کی ضمان کا جو طریقہ یہاں بیان کیا گیا ہے وہ مثلاً میں ضمان کے اجماعی طریقہ کے خلاف ہے ضمان کا اصول یہ ہے کہ یا تو اس چیز کی مثل موری دی جائے یا مثل معنوی یعنی قیمت دی جائے اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ جتنا دودھ مشتری نے حاصل کیا ہے یا تو اتنا دودھ دے یا اس کی قیمت ہمیشہ ایک صاع ترو لوانا دین کے اس ضابطہ ضمان کے خلاف ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ دودھ ہمیشہ اتنا ہی ہو جس کی قیمت ایک صاع ترو کے برابر بنتی ہو۔

اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ دین کے مسلمہ ضابطوں اور متفق علیہ اصولوں اور لغوی معنی کے خلاف ہے اس لئے ہم اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کر سکتے۔ حدیث میں کسی توجیہ کی ضرورت ہے ذیل میں چند ایک توجیہات پیش کی جاتی ہیں۔

توجیہات احیاء ① حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مصراۃ کو رد کرنا واجب ہے لیکن دیانتہ قضاء نہیں۔ یہ حدیث بھی دیانت پر مبنی ہے۔ محقق ابن الہمام نے ایک ضابطہ لکھا ہے کہ غرر کی دو قسمیں ہیں ایک غرر قولی دوسری غرر فعلی، غرر قولی کی وجہ سے جو کو قضاء بھی ہو سکتا ہے غرر فعلی کی وجہ سے دیانتہ قائل پر واپس لینا ضروری ہے لیکن کاہنی قضاء کے تحت اس کو واپس لینے پر مجبور نہیں کر سکتا ② آنحضرت ﷺ نے یہ فیصلہ بطور مصالحت کے فرمایا کہ بائع یہ جانور واپس لے لے اور مشتری کی دلکاری کے لئے بائع کو ایک صاع ترو دیدے بطور صلح کے اس طرح کا معاملہ ہمارے نزدیک بھی کیا جاسکتا ہے قضاء اس بات پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا آنحضرت ﷺ کا یہ فیصلہ بھی بطور قضاء شرعی کے نہیں تھا۔

لَعَنَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلًا اشْتَرَى غُلَامًا مِّنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ عِنْدَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ رَدَّهُ مِنْ عَيْبٍ وَجَدَهُ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرْدَهُ بِالْعَيْبِ، فَسَقَالَ الْمُتَقَضِّي عَلَيْهِ قَدْ اسْتَغْلَى فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْخُرَاجُ بِالْعَمَانِ" رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَاحْمَدُ وَأَصْحَابُ السُّنَنِ وَالْحَاكِمُ صَحَّحَ ابْنُ تَطَالٍ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَتَالَ الطَّحَاذِيُّ تَلَقَّاهُ الْعُلَمَاءُ بِالتَّسْبِيلِ (من اعلام السنن مختصر ص ۷۰ تا ۷۳ ج ۱۴)

(۳) حضرت شیخ البہنسیؒ سے یہ جواب منقول ہے کہ ہمارے نزدیک یہ فیصلہ استحباب پر محمول ہے۔ استحباب سے مراد غالباً وہی صورت ہوگی جو دوسری توجیہ میں بیان ہوئی ہے یعنی مستحب ہے کہ دونوں رضا مندی سے اس انداز سے مصالحت کر لیں۔

مسئلہ زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ کسی سودے کی بات ہو رہی ہوتی تو ایک فریق بیع کو ہاتھ لگایا اب یہ سمجھا جاتا کہ بیع لازم ہوگئی دوسرے فریق کو یہ بات ماننی پڑے گی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ منابذہ۔ مندرجہ بالا طریقہ سے بیع کو لازم کرنے کے لئے کوئی لکڑی اٹھا کر پھینک دیتا اور سمجھتا کہ اب بیع پختہ ہو گئی ہے حالانکہ دوسرا فریق اس پر راضی نہیں۔ ان دونوں کے ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ ان میں فریقین کی تراضی کا تحقق نہیں۔

عن الجہریرۃ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحصاة
و عن بیع الغرر مشکۃ ۲۴۸

بیع الحصاة سے ارع قول کے مطابق منابذہ ہی ہے۔ بیع الغرر کا لفظ بہت جامع ہے۔ بہت سی بیعوں کو شامل ہے مثلاً (۱) جبل الجبلہ کی بیع۔ (۲) فضاء میں اڑنے والے پرندہ کی بیع۔ (۳) ٹھیل کی سمندر کے اندر بیع کرنا۔ (۴) معدوم کی بیع اسی طرح ہر وہ جس کا مستقبل غمزدہ ہو۔ (۵) جس کے تسلیم پر تادرنہ ہو مثلاً عبدالباق کی بیع۔

وعنه قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع فضل الماء مشکۃ ۲۴۸

پانی کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو عام دریاؤں وغیرہ کا پانی ہے یہ پانی تو کسی کی ملک نہیں مباح عام ہیں نہ کوئی اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو اس کے استعمال سے منع کر سکتا ہے۔ جو پانی محرز ہو مثلاً اپنے بتوں میں جمع کر لیا ہو ایسا پانی محرز کی ملک ہو جاتا ہے خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور بیچ بھی سکتا ہے لیکن اس کا بیچنا ناپسندیدہ اور خفیس حرکت ہے۔ کسی کی زمین میں کنواں یا چشمہ وغیرہ ہو تو خفیفہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ یہ پانی اسی زمین والے کی ملک تو نہیں ہوگا البتہ وہ اس پانی کا زیادہ حقدار ہوگا لیکن کو بیچ نہیں سکے گا اسی طرح اگر کوئی مسافر وغیرہ وہاں پانی پینا چاہے تو اس کو روک نہیں سکتا اسی طرح جانور دل کو پلانا چاہے تو اس سے بھی منع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

اس حدیث میں جو پانی کی بیع سے نہیں ہے اس سے مراد وہ پانی ہے جو مملوک نہ ہو۔ اور فضل کی قید اقتران نہ نہیں بلکہ زیادت تقبیح کے لئے اس کا اضافہ کیا گیا ہے کہ غیر مملوک پانی بیچنا تو ویسے ہی ناجائز ہے اور اگر وہ اپنی ضرورت سے زائد بھی ہو تو اس کی قباحت میں مزید اضافہ ہو جائے گا اس صورت میں یہ بھی تحریمی ہوگی۔

لہ دیکھئے اعلام السنن ص ۱۵۷، ۱۶۰ ج ۱۴۔

لا یباع فضل الماء لیباع به الکلاء ۲۴۸۔

بعض روایات میں ”لا یباع“ کی جگہ لا یمنع کے لفظ ہیں ”لا یمنع فضل الماء لیباع به الکلاء“ علامہ توشیحی نے اسی لا یمنع والی روایت کو ترجیح دی ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ارض موات کو آباد کر کے اس میں کنواں کھودتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ اگر وہ جو گھاس والی زمین ہے یہاں پر جانور چرانے سے لوگوں کو منع کرنے کے لیے صراحتہً تو ان کو اس سے روک نہیں سکتا اس کے لئے حیلہ یہ کرتا ہے کہ جو لوگ وہاں جانور چرانے آتے ہیں ان سے کہتا ہے کہ گھاس بے شک چراؤ لیکن بعد میں میں اپنے کنویں سے تمہیں پانی نہیں لینے دوں گا۔ قریب اور بھی کوئی پانی کا انتظام نہیں ہے گھاس چرنے کے بعد چونکہ عموماً جانوروں کو پیاس لگ جایا کرتی ہے اس لئے اگر پانی کا قریب انتظام نہ ہو تو وہاں جانوروں کو چراننا مشکل ہوتا ہے اس لئے جب یہ شخص ان کو پانی سے روکے گا تو نتیجہ کے اعتبار سے گھاس چرانے سے ہی روکنا ہوگا۔ ”لا یمنع به الکلاء“ لام عاقبت کا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنی مزدورت سے زائد پانی نہ روکو اس کا نتیجہ گھاس سے روکنا ہوگا۔

عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الکالی بالکالی ۲۴۸۔
بیع الکالی بالکالی سے مراد دین کی بیع کرنا دین کے بدلہ میں یہ بیع مالم یقبض کے حکم میں ہی داخل ہے۔ بعض نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ فرض کیجئے عمرو نے زید کو دس گز کپڑا معین نوعیت کا دینا ہے اور بکر کو اس نے دس درہم دیئے ہیں لب زید یہ کہتا ہے کہ میں نے جو دس گز کپڑا عمرو سے لینا تھا وہ تمہیں بیچتا ہوں ان دس درہم کے بدلہ میں جو تمہارے عمرو کے ذمہ ہیں یہ جائز نہیں لے۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
عن بیع العربان ۲۴۸۔

بیع العربان کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع کو پیشگی کچھ رقم دے دیتا ہے کہ اگر بیع ہوگئی تو اتنی رقم ثمن میں سے وضع کر لی جائے گی اور اگر بیع نہ ہوئی تو یہ رقم بائع کے پاس ہی رہے گی، وہ واپس نہیں دے گا۔ اجارہ وغیرہ میں بھی اس طرح کی صورت ہو سکتی ہے۔ بیع العربان حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک جائز ہے ابن عمر وغیرہ بعض سلف سے بھی اس کا جواز منقول ہے حنفیہ اور جمہور کا مسئلہ زیر بحث حدیث ہے اس پر اگرچہ بعض نے کچھ کلام کیا ہے لیکن علماء نے اس کے تسلی بخش جواب دیدیئے ہیں

لے التعلیق الصبیح ص ۳۲۳ ج ۳۔ لے التعلیق الصبیح ص ۳۲۵ ج ۳۔ لے دیکھئے اعلام السنن ص ۱۶۶۔
ص ۱۶ ج ۱۴ (و استدلال الجوزون بحديث زید بن اسلم ولكنه ضعیف)

عن علی قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر ۲۴۸
 بیع المضطر کی کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا کہ مضطر سے مراد مکروہ ہے یعنی جس شخص کو اکراہ کے ساتھ
 بیع پر مجبور کیا گیا ہو اس سے بیع نہیں کرنی چاہیے۔ بعض نے کہا بیع مضطر کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مصیبت
 میں ایسا مبتلا ہو جائے کہ گھر کی ضرورت کی چیزیں بھی بیچنے پر مجبور ہو جائے اور سستے داموں بیچنے کے لئے تیار ہو
 جائے ایسے شخص سے وہ چیز خریدنے کی بجائے ویسے ہی قرض وغیرہ دے کر تعادل کر دینا چاہیے۔ پہلی صورت میں
 یہ نہی تحریری ہوگی اور دوسری صورت میں تنزیہی۔

۲۴۸
 وعنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل سلف و بیع ولا مشرطان فی بیع۔
 عقد میں شرط دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ شرط جو ملائم عقد ہو اس کی بعض نے علامت یہ بیان کی ہے کہ اس
 شرط کا تلفظ اور سکوت دونوں برابر ہوں۔ ایسی شرط عقد میں لگائی جائے تو جائز ہے خواہ ایک شرط ہو یا ایک سے
 زائد۔ دوسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور ان میں اعدا العاقدین کا نفع ہو ایسی
 شرط مفسد عقد ہوتی ہے۔

بیع کے فاسد ہونے کے لئے ایک ہی شرط فاسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے اس میں حنفیہ
 شافعیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ شرط فاسد خواہ ایک ہو یا اس سے زائد بہر حال اس سے بیع فاسد ہو جائے
 گی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوتی بلکہ فساد کے لئے ضروری ہے کہ کم از کم
 دو شرطیں ہوں۔

اس حدیث میں لفظ ہیں ”لا مشرطان فی بیع“ حنابلہ وغیرہ ثنویہ کی شرط کو احترازی قرار دیتے ہیں اور
 اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شرط غیر ملائم ہو تو جائز ہے جمہور کے نزدیک یہ قید احترازی نہیں
 اتفاقی ہے اس کا ایک قریب یہ بھی ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں لفظ ہیں ”نبی رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم عن بیع وشرب“۔

قید کو اتفاقی ماننے کی صورت میں حدیث کے پہلے حصہ کی تفسیر آسانی سے ہو جاتی ہے۔ حدیث کا پہلا
 حصہ ہے لا یحل سلف و بیع قرض اور بیع جائز نہیں حنفیہ اور جمہور کے نزدیک تو اس کا مطلب واضح
 ہے کہ ایک آدمی کسی قرض دیتا اور یہ شرط لگا دیتا ہے کہ تم اپنی فلاں چیز مجھے بیع دو اس طرح کرنا صحیح نہیں۔

۱۔ التعلیق الصبح ص ۳۲۵ ج ۳ بیع مضطر و بیع محتاج کے متعلق مزید تفصیل دیکھئے اعلیٰ السنن ص ۲۰۴ تا

۲۰۹ ج ۳۔ ۲۔ التعلیق الصبح ص ۳۲۶ ج ۳۔ ۳۔ ایضاً ص ۳۲۶ ج ۳۔

۴۔ دیکھئے اعلیٰ السنن ص ۱۴۰ و ۱۴۶ تا ۱۴۸ ج ۱۲۔

لیکن حنا بلکہ مذہب پر یہ مطلب منطبق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں شرط ایک ہی ہے وہ اس کی صورت یہ بناتے ہیں کہ پہلے کسی کو قرض دے دیا بعد میں اس کو کوئی چیز زیادہ قیمت بیچ دی۔ جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے لیکن پہلی صورت بھی اس میں داخل ہے۔ — عموماً لفظ کا تقاضا یہی ہے اب دوسرا جملہ تعین بعد التخصیص کے قبیل سے ہوگا۔

جمہور کے نزدیک ”شیطان“ میں تشبیہ کی قید احترازی نہیں اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب یہ قید احتراز کے لئے نہیں ایک شرط بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح دو تشبیہ کا صیغہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ احتمال تھا کہ کسی کو یہ شبہ ہو جائے کہ اگر عقد میں ایک ہی شرط غیر ملائم ہو اور اس میں اعدا العاقدین کا نفع ہو تو ناجائز اور اگر دو شرطیں ایسی ہوں ایک میں ایک عاقد کا نفع ہو اور دوسری میں دوسرے کا تو جائز ہو۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرما دیا ولا شیطان فی بیع۔

ولا ربح مالو یضمن۔ جو چیز ضمان میں نہ ہو اس سے لفع حاصل کرنا جائز نہیں یہ ایک ضابطہ کلیۃ ہے جس کی کچھ وضاحت مصراۃ کے مسئلہ میں ہو چکی ہے۔ اسی ضابطہ کے تحت بیع قبل القبض بھی آجاتی ہے۔ طعام کی بیع قبل القبض سے ہی تو صریح حدیث کے اندر بھی موجود ہے اس لئے اس کے عدم جواز کے تمام فقہاء قائل ہیں۔ طعام کے علاوہ دوسری اشیاء میں یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام مالک و احمد کے نزدیک یہ نہی ملحومات کے ساتھ خاص ہے امام اسحاق کے نزدیک یہ نہی طعام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مکمل اور موزون کا یہی حکم ہے۔ غیر موزون اور غیر مکمل اشیاء مثلاً کپڑے کی قبض سے پہلے بیع یا اس میں تصرف جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہر منقول چیز کا یہی حکم البتہ غیر منقول چیز خریدی تو اس میں تصرف قبض سے قبل جائز ہے۔ امام شافعی و محمد کے نزدیک یہ نہی تمام منقولات و غیر منقولات کو شامل ہے شیخین کا مذہب قوی ہے اس لئے کہ زیر بحث حدیث میں بیان کردہ ضابطہ کا تقاضا یہ ہے کہ ہر چیز کی بیع قبل القبض ناجائز ہونی چاہیئے لیکن اس عدم جواز کی علت یہ ہے قبض سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے جس کا یہ شخص ضامن نہیں ہوتا غیر منقولات میں یہ علت موجود نہیں اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا احتمال بہت کم ہوتا ہے اس لئے اس کو مستثنیٰ کر لیا گیا۔

باب

عن ابن عمر قال قال رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ابتاع نخلاً
بعد أن ثوى برفشتمتها للبائع الخ ۲۴۹۔

تائیر النخل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تر درخت کی ٹہنی لے کر مقررہ وقت میں مادہ درخت کے ساتھ پیوند
کر دی جاتی ہے۔ اس سے درخت کی پیداوار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص کھجور وغیرہ کا درخت خریدے اس پر پھل بھی ہو تو یہ پھل بائع کے ہوں گے یا مشتری کے؟
اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی بات عقد میں طے ہو گئی ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اگر عقد کے اندر کوئی
شرط نہ ہو تو غنیہ کے نزدیک پھل کا مالک بائع ہی ہو گا خواہ یہ بیع تائیر سے پہلے ہوئی ہو یا تائیر کے بعد، کیونکہ
بیع سے پہلے درخت اور پھل دونوں چیزیں بائع کی ملکیت میں تھیں اب بیع میں صرف درخت کا تذکرہ
آیا ہے صرف درخت کی بیع ہوئی پھل کا مالک حسب سابق بائع ہی رہے گا۔ شافعیہ کے نزدیک اگر بیع تائیر سے
پہلے ہوئی ہو تو پھلوں کا مستحق مشتری ہو گا اور تائیر کے بعد ہو تو اس کا مستحق بائع ہو گا بعد التائیر والی صورت
میں بھی اتفاق ہو کہ پھل بائع کے ہوں گے حدیث میں بھی اسی صورت کا ذکر ہے قبل التائیر والی صورت میں اختلاف
ہے شافعیہ اس حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں۔ ہم
کہیں گے کہ یہاں تائیر کی قید امترازی نہیں۔ چونکہ ان کے عرف میں بیع تائیر کے بعد ہی کی جاتی تھی اس لئے اہلبار
واقعہ کے لئے یہ قید لگائی۔

عن جابر انہ کان یسیر علی جبل لہ قد اعییٰ فسر النبی صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به الخ ۲۵۰۔
کوئی جانور اس شرط پر بیچنا کہ مشتری کو معینہ مدت تک اس پر سواری کا حق حاصل ہو گا جائز ہے یا نہیں؟
غنیہ شافعیہ اور جہور کے نزدیک یہ شرط لگانا صحیح نہیں امام مالک کے نزدیک رکوب سیر کی شرط جائز ہے۔ امام
احمد کے نزدیک یہ شرط صحیح ہے اور اس کا ایفاء ضروری ہے۔ امام احمد اس زیر بحث واقعہ سے استدلال
کرتے ہیں اس میں ہے کہ سفر سے واپسی پر آنحضرت صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خرید لیا تھا
حضرت جابرؓ نے یہ شرط لگائی تھی کہ گھر پہنچنے تک میں اس پر سوار ہوں گا آنحضرت صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے یہ شرط قبول فرمائی
میں پہنچ کر حضرت جابرؓ نے آنحضرت صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی خدمت میں یہ اونٹ پیش کیا تو آنحضرت صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے من اداء کرنے کے ساتھ یہ اونٹ
بھی واپس فرمادیا۔ جہور کی طرف سے اس استدلال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

- ① یہ حضرت جابرؓ کی خصوصیت تھی۔
 ② یہاں یہ شرط صلب عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو چکنے کے بعد یہ بات ہوئی تھی چنانچہ حدیث کے لفظ بھی یہ ہیں
 قال فبعتہ فاستثنیت حملہ نہ الیٰ اہلی۔
 ③ اصل بات یہ ہے کہ یہ حقیقی بیع نہیں تھی آنحضرت ﷺ درحقیقت وہ اونٹ خریدنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس بہانہ سے حضرت جابرؓ کی امداد کرنا چاہتے تھے چنانچہ آپؐ بھی ادا کر دیا اونٹ بھی جابرؓ ہی کے پاس رہنے دیا۔ یہ جواب حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے دیا ہے۔

بَابُ السَّلْمِ وَالرَّهْنِ

سلم کا لغوی معنی ہے سپرد کرنا اصطلاح میں سلم کا معنی بیع آجل بجاہل ہے مثلاً ایک شخص دوسرے کو رقم دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک مہینہ کے بعد اتنی گندم تم مجھے دے دینا۔ بیع سلم کے جائز ہونے کی بہت سی شرطیں ہیں بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی، جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے کبھی لفظ ”سلف“ بھی سلم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

فلسفہ فی کیل معلوم و وزن معلوم الیٰ أجل معلوم اس حدیث سے سلم کی دو شرطیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ سلم فیہ کی مقدار متعین ہو دوسری یہ کہ ادائیگی کی مدت متعین ہو۔ دوسری شرط میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ امام مالک اور جمہور اس شرط کے قائل ہیں امام احمد کے مذہب میں بھی صحیح ہے۔ شافعیہ کے نزدیک آجل کا معلوم ہونا سلم میں شرط نہیں یہ حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ دَسَلَمَ الظَّهْرَ یَرِکِبُ بِنَفَقَتِهِ
 إِذَا كَانَ مَرَهُونًا ۝ ۲۵۰

مسئلہ کی وضاحت اور اختلاف ائمہ | رہن کی وجہ سے مرہون چیز پر دان کا اصل حق تو یہ ہوتا ہے کہ وہ دین کی ادائیگی تک اس

کو روکے رکھے، اس بات پر اتفاق ہے رکوب اور ملوب کے علاوہ مرہن رہن سے انتفاع نہیں کر سکتا اگر کوئی شخص سواری یا دودھ والا جانور رہن رکھے تو مرہن اس سے سواری کا یا دودھ کا فائدہ حاصل کر سکتا ہے

لہ ماشیہ ہدایہ ص ۹۳ ج ۳۔

یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام احمد و اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ مرتہن رکوب اور علوب کا فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک امام شافعی اور مجہور کے نزدیک مرتہن مرہون چیز سے کئی کم کا بھی انتفاع نہیں کر سکتا۔ اگر وہ نفع حاصل کرے گا تو اس کا اصل سبب وہ دین ہو گا جو راہن کے ذمہ

حنفیہ کی دلیل میں ہے اور یہ اصول ہے کل قرض جو نفعاً فہور بنا۔ چونکہ اس انتفاع کا باعث قرض

ہے اس لئے یہ سود ہے۔

امام احمد کی دلیل امام احمد زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ مرتہن اس سواری کے نفقات بھرے اور اس سے سواری یا دودھ پینے کا نفع اٹھائے۔

جوابات ① حدیث میں مرتہن کی تو تصریح نہیں ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں راہن مراد ہو یعنی راہن اس سے نفع حاصل کر سکتا ہے ضرورت کے موقع پر سواری جائز ہے لیکن یہ جواب معقول نہیں کیونکہ بعض روایات میں مرتہن کی تصریح ہے۔

② حضرت گنگوہی نے بڑا لطیف جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ مرتہن اس جانور سے نفع حاصل کر سکتا ہے بلکہ مرتہن کے لئے عدم جواز انتفاع تو طے شدہ بات ہے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راہن کو یہ جانور ایسے انداز سے نہیں دینا چاہیئے کہ دوسرا اس سے انتفاع نہ کر سکے بلکہ ایسے انداز سے دینا چاہیئے کہ دوسرا اس سے نفع حاصل کر سکے یعنی بطور رہن نہیں دینا چاہیئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ بطور عاریت دیا جائے۔

بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جب راہن انتفاع کی اجازت دے دے تو مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہے، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں عدم جواز انتفاع تو رہا کی وجہ سے ہے اور رہا پس اذن معتبر نہیں قرض کی وجہ سے نفع خواہ اذن سے ہو یا بغیر اذن کے ہر صورت ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ راہن کا اذن اس وقت معتبر ہے جبکہ نفع اٹھانا نہ مشروط ہو نہ معروف ہو رہا تب بنتا ہے جبکہ نفع کی شرط لگائی گئی ہو یا عرف کے اندر یہ بات رائج ہو۔

بالاحتکار

احتکار باب افعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے حوصیس الطعام میں استیاج الناس الیہ حتی یغلو۔

لہ بدایۃ المجتہد ص ۲۰۸ ج ۲۔

شریعت نے احتکار حرام قرار دیا ہے لیکن احتکار کی حرمت کے لئے چند شرطیں ہیں۔

- ① احتکار اوقات کے اندر ہو یعنی ایسی چیزیں ہو جو اس علاقہ کی بنیادی غذا ہو۔ دوسری اشیاء ضرورت میں احتکار جہور کے نزدیک حرام نہیں ہے، بہائم کے چارہ میں بھی احتکار مکروہ ہے۔
- ② جس مال میں ذخیرہ اندوزی کر رہا ہے وہ اس نے خریدا ہو، اگر اس نے خریدا نہیں بلکہ وہ غلہ اپنی زمین وغیرہ کا ہو تو اس میں احتکار کرنے پر یہ وعیدیں نہیں۔
- ③ وہ غلہ اسی شہر کا ہو اگر غلہ دوسرے شہر سے منگوا یا ہو تو اس میں احتکار امام صاحب کے نزدیک جائز ہے امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بھی احتکار مکروہ ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ دیکھا جائے گا کہ جہاں سے غلہ لایا گیا ہے وہ جگہ کتنی دور ہے اگر وہ جگہ ایسی ہے کہ وہاں کا غلہ عموماً شہر میں آتا ہے تو اس میں احتکار جائز نہیں مگر نہ جائز ہے۔
- ④ اس احتکار سے ضرر عامہ لازم آئے۔ اگر یہ احتکار لوگوں کی تنگی کا ذریعہ نہ ہو مثلاً شہر میں غلہ کی فراوانی ہو تو احتکار حرام نہیں ہے۔

عن انس قال غللا السعر على عهد النبي ﷺ الله عليه وسلم فقالوا سعلنا يا رسول

الله ﷺ الله عليه وسلم إلا هذا ۲۵۱

تسعیر کا حکم

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چیزوں کے نرخ بڑھ گئے تو لوگوں نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ چیزوں کے نرخ مقرر کر دیئے جائیں، آنحضرت ﷺ نے فرمایا اصل نرخ مقرر کرنے والی ذات حق تعالیٰ کی ہے۔ وہی نرخ زیادہ کرتے وہی کم کرتے ہیں، (میں لوگوں کے مال میں بلاوجہ دخل اندازی نہیں کرنا چاہتا) میں چاہتا ہوں کہ حق تعالیٰ سے اس مال میں ملوں کسی کے خون یا مال کا مطالبہ میرے ذمہ میں نہ ہو۔

اصل اسلامی اصول یہی ہے کہ حکومت کو اشیاء کے نرخ مقرر نہیں کرنے چاہئیں بلکہ تجارت کو آزاد چھوڑ دینا چاہیئے، طلب درسد کے فطری معاشی قانون کی دہر سے نرخ خود ہی مناسب طریقے سے کم و بیش ہوتے رہیں گے، نرخ مقرر کرنا لوگوں کے مال میں بلاوجہ تصرف ہے جس کی اسلام میں اجازت نہیں۔ البتہ اگر کچھ لوگ اس آزادی سے غلط فائدہ اٹھانے لگ جائیں اور حق تعالیٰ کے بنائے ہوئے فطری قانون سے روگردانی کرنے لگ جائیں، چیزوں کے نرخ تاجروں کے مخصوص طبقہ کی منشا کے مطابق کم و بیش ہونے لگیں اور تسعیر کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو تو ضرورت کی دہر سے حکومت دخل اندازی کر کے نرخ مقرر کر سکتی ہے۔

لیکن یہ تسعیر اسی وقت تک ہونی چاہیے جب تک ضرورت ہو بلا ضرورت تسعیر جائز نہیں لائن الضرورات
تتقدر بقدر الضرورت

قیمتوں کو کم کرنے کے لئے صحیح اسلامی طریق یہ ہے کہ تاجروں میں مسابقت و مقابلہ کی فضاء بنائی جائے
چیزوں کی فراوانی کے اسباب پیدا کئے جائیں تجارت پر مخصوص طبقہ کی اجارہ داری نہ ہونے دی جائے نئے
تاجروں کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

باب الافلاس والنظار

افلاس سے یہاں مراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کے بارہ میں یہ فیصلہ کر دے کہ یہ مفلس ہے اس کے پاس
مال نہیں، اگر اس کے پاس کچھ مال ہو تو قاضی اس سے غرامہ کے قرضے ادا کرانے کا ان کے جنوں کے برابر پھر
اس کو مفلس قرار دے کر مال کمانے کے لئے بہت دے گا اس عرصہ میں قرض خواہ اس کو تنگ نہیں کر سکتے۔
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم ایما رجل افلس
فادرک رجل ماله بعینہ فهو احق بہ من غیرہ ص ۲۵۱

اگر کسی شخص کو مفلس قرار دیا گیا ہو، اس کے بعد غرامہ میں سے کسی کو اپنی کوئی چیز بعینہ مفلس کے پاس مل
جائے وہ شخص اس کو لے سکتا ہے یا نہیں؟ یہ چیز اس کے پاس پہنچنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں مثلاً
① اس نے وہ چیز غضب کی ہو۔ ② عاریت لی ہو ③ غریم نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہو۔
④ مفلس نے اس سے وہ چیز خریدی لیکن ثمن ادا نہ کئے ہوں غضب، عاریت اور ودیعت کی صورت
میں سب کے نزدیک وہ غریم اپنی چیز لے سکتا ہے دوسرے غرامہ کا اس میں حق نہیں بیع کی صورت میں اختلاف
ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کی صورت میں بھی غریم وہ چیز لے سکتا ہے وہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ حنفیہ کے
نزدیک اس صورت میں یہ غریم اس چیز کا اکیلا حق دار نہیں بلکہ یہ اس میں اسوۃ للغرامہ ہوگا یعنی یہ چیز
بیع کر سب کے حصوں کے تناسب سے ادائیگی کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی مفلس قرار
دیا جائے اور کوئی شخص اپنا مال بعینہ اس کے پاس پالے وہ مال اسی کا ہوگا۔ حنفیہ کی طرف اس کا جواب
یہ ہے کہ یہ حدیث غضب، عاریت اور ودیعت وغیرہ پر محمول ہے کیونکہ حدیث کے لفظ یہ ہیں "فادرک

مہل مالہ بعینہ“ عاریت، غصب اور ودیعت کی صورت میں تو یہ چیز بعینہ اس کا مال ہے کیونکہ اسکی ملک اس پر باقی ہے تبدل ملک نہیں ہوا بیع کی صورت میں اس کو اس کا مال بعینہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اب تبدل ملکیت ہو چکا ہے اور تبدل ملک احکام میں تبدیلی آجاتی ہے۔

اس حدیث کے غصب وغیرہ پر ہی محمول ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ لحادی وغیرہ نے سمرۃ بن جندب کی ایک حدیث مرفوعہ نقل کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔ من سرق له متاع أو ضاع له متاع فوجده عند رجل بعینہ فهو ائق بعینہ ویرجع المشتري علی البائع بالثمن۔

عن جابر کان لی علی النبی ﷺ و سلم دین فقضاء له و نرادنی ۱۵۳۔
اگر غیر شرط کے قرض کی ادائیگی کے وقت کچھ زیادہ دے دیا جائے تو وہ ربا نہیں ہوتا، ربا اس وقت بنتا ہے جبکہ پہلے سے صلہ عقد میں اس کی شرط لگائی گئی ہو۔

عن حکیم بن حزام ان رسول اللہ ﷺ و سلم بعث معہ بدینار یشتري له به اضعیۃ الخ ۲۵۴۔

حکیم بن حزام کو آنحضرت ﷺ نے ایک جانور خریدنے کے لئے ایک دینار دے کر بھیجا، انہوں نے پہلے ایک دینار سے ایک جانور خریدا یہاں تک توکیل پوری ہوگئی پھر انہوں نے یہ جانور دو دینار کا بیچ دیا اور ایک اور جانور ایک دینار کا خرید کر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا اور ساتھ ہی ایک دینار بھی پیش کر دیا آنحضرت ﷺ نے ان کے لئے برکت کی دعاء فرمائی اور وہ دینار فقہ کر دیا پہلے ایک دینار سے جانور خریدنے کے بعد جب انہوں نے اس کو دو دینار کے بدلہ میں بیچا تو اس وقت وہ نبی کریم ﷺ نے دے دیا توکیل وکیل بالبیع نہیں تھے اور وہ جانور نبی کریم ﷺ کی ملک تھا آنحضرت ﷺ نے ان کے اس فعل پر انکار نہیں فرمایا بلکہ برکت کی دعاء فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع باطل نہیں ہوتی، اسی قسم کا واقعہ فصل اقل میں بحوالہ بخاری بھی آچکا ہے۔ فضولی اس کو کہتے ہیں جس کو عقد کا کسی نے وکیل نہ بنایا ہو نہ ہی اس کی اپنی چیز ہو، ایسے شخص کی بیع امام شافعی کے نزدیک باطل ہوتی ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ بیع موقوف ہوتی ہے مالک کی اجازت پر۔ امام مالک کا مذہب امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ زیر بحث حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ شرح معانی الآثار ص ۲۴۴ ج ۲ و آخر جہر البیہقی فی السنن الکبری (ص ۵۱ ج ۶) و احمد فی مسندہ (اعلاء السنن ۳۸۳ ج ۱۴) ۲۔ اعلاء السنن ص ۱۵۲ ج ۳۔

باب الغضب والعناية

عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ لَا جَلْبَ وَلَا جَنْبَ وَلَا شَغَارَ فِي الْأَسْلَافِ وَمَنْ انْتَهَبَ نَهْبَةً فَلَيْسَ مِنَّا ۚ ۲۵۵

اس حدیث کے تین حصے ہیں۔ آخری حصہ تو واضح ہی ہے پہلا حصہ ہے ”لا جلب ولا جنب“ جلب اور جنب کا لفظ کتاب الزکوٰۃ کے اندر بھی ہوتا ہے اور کتاب الجہاد باب السباق کے اندر بھی دونوں جگہ اس کی تفسیر مختلف ہے، دونوں تفسیریں کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہیں۔

نکاح شغار اور اس کا حکم | حدیث کا دوسرا جملہ ہے ”لا شغار فی الاسلام“ شغار کا لغوی معنی ہے: شغار کا لفظ یا تو شغار البلد سے ماخوذ ہے یا شغار الکلب سے شغار البلد کا معنی ہے شہر کا بادشاہ سے خالی ہونا، شغار الکلب کا معنی ہے کتے کا ٹانگ اٹھا کر پیشاب کرنا۔

اصطلاحی معنی: یہاں شغار سے مراد نکاح کی ایک خاص قسم ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن وغیرہ کا نکاح دوسرے شخص کے ساتھ اس شرط پر کرتا ہے کہ وہ بھی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح پہلے شخص کے ساتھ کرے اور دونوں طرف سے مہر بھی نہیں رکھا جاتا بلکہ ایک نکاح ہی کو دوسرے کا بدلہ اور مہر قرار دے لیا جاتا ہے۔ اس کی لغوی معنی کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے، یعنی جس طرح شہر بادشاہ سے خالی ہوتا ہے اسی طرح یہ نکاح ایک اہم چیز یعنی مہر سے خالی ہوتا ہے۔

حدیث کی وضاحت اور مذاہب ائمہ | حدیث میں ہے ”لا شغار فی الاسلام“ یہ نفی بمعنی نہیں ہے، چنانچہ جامع ترمذی کی ایک روایت، ہی کے صیغہ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے۔ اس بات پر سب فقہاء متفق ہیں کہ نکاح شغار ناجائز اور منہی

عنہ ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نہی بطلان عقد کا تھا منکر کی ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد و اسحاق کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ یہ نہی بطلان عقد کا تھا منکر کی ہے۔ ایسا نکاح باطل ہے سرے سے ہوتا ہی نہیں، امام مالک کے نزدیک ایسا نکاح ہو تو جاتا ہے لیکن اس کا منفعہ واجب قبل الذحل

ہی فسخ واجب ہے یا بعد الدخول بھی اس میں امام مالک کی دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دخول کر چکا ہو تو فسخ واجب نہیں اگر دخول نہ کیا ہو تو فسخ واجب ہے دوسری روایت یہ ہے کہ خواہ دخول کیا ہو یا نہ ہو فسخ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ، زہری، لیث بن سعد، ابو ثور، ابن جریر اور سلف کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ اور ممنوع تو ہے لیکن یہ نہی بطلان عقد کی مقتضی نہیں ہے، لہذا اگر کسی نے اس طرح سے نکاح کر ہی لیا تو اگرچہ اُس نے بُرا کیا لیکن نکاح منعقد ہو جائے گا اور دونوں طرف سے مہر مثل اداء کرنا ضروری ہو گا۔ امام احمد و اسحق کی بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔

جواب حنفیہ وغیرہ کے خلاف یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے حدیث کی مخالفت کی ہے حدیث میں تو نکاح شغار سے نہی ہے اور یہ لوگ اسے منعقد کرائے ہیں، حالانکہ بات بالکل واضح ہے کہ نہی کے مقتضیاً، پر تو حنفیہ نے بھی عمل کر لیا ہے ان کے نزدیک بھی اس طرح سے نکاح کرنا بُری حرکت ہے باقی آگے حنفیہ اس نہی بطلان عقد کے لئے نہیں مانتے اس لئے کہ حنفیہ کا یہ اصول ہے کہ اغفال شرعیہ سے نہی مان کے بطلان کی مقتضی نہیں جیسے ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا منہی عنہ ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح شغار میں خرابی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس میں مہر نہیں ہوتا ہم نے اس خرابی کی اصلاح کر کے یعنی مہر مثل واجب قرار دیکر نکاح کو منعقد کہا ہے، جس نکاح کو ہم منعقد کہہ رہے ہیں وہ درحقیقت شغار رہتا ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں تو مہر مثل واجب ہے جبکہ نکاح شغار مہر سے خالی ہوتا ہے۔

عن الحسن بن سمرۃ **عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال** إذا اتی احدکم علی ماشیۃ فان کان فیہا صاحبھا فلیستأذنه **الح ۲۵۶**

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جانوروں کے باڑے کے پاس سے گزرے اور ان جانوروں کا دودھ دوہنا چاہے تو اگر مالک وہاں موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے اگر مالک نہ ملے تو تین مرتبہ آواز دے اگر کسی طرف سے جواب آئے تو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی جواب نہ آئے تو ان جانوروں کا دودھ پی سکتا ہے لیکن ساتھ لانے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح کا مضمون اس سے اگلی حدیث میں آ رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی باغ میں جائے تو وہاں پھل کھا سکتا ہے لیکن ساتھ نہیں لا سکتا۔ دودھ پینے کے بعد رافع بن عمرو غفاری کی حدیث آ رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو پھل خود گرے ہوئے ہوں

ان کو اٹھا کر کھا سکتا ہے خود درختوں سے اُتارنے کی اجازت نہیں۔

یہ حدیثیں بظاہر ان نصوص سے متعارض ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے سلمان بھائی کا مال اس کی اجازت اور طیب نفس کے بغیر استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس لئے بعض علماء نے اس کو جائع اور مضطر پر محمول کیا ہے حالت اضطرار میں بغیر پوچھے بھی اس طرح دودھ پی سکتا ہے اور پھل کھا سکتا ہے، لیکن اصل مالک کو اس کی ضمان دینا پڑے گی بلکہ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عرف میں اس طرح گزندے والے کو گوبے ہوئے پھل کھانے کی اجازت ہو یعنی اس طرح اگر کوئی کھالے تو مالک اس کو بُرا نہ محسوس کرتے ہوں تو کھانے کی اجازت ہے کیونکہ یہاں مالک کی طرف سے دلالتِ اذن موجود ہے لہذا دوسری نصوص کے معارض نہ ہوا انصار کے عرف میں یہ بات تھی کہ وہ گری ہوئی گجریں وغیرہ کھانے سے کسی کو نہیں روکتے تھے۔ اسی طرح جائع کو لگے ہوئے پھل اُتار کر کھانے سے بھی نہیں روکتے تھے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت عنایت فرمادی یہ اجازت انصار کے عرف پر محمول ہے، جس علاقہ کا جس طرح کا عرف ہو اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا، ضابطہ یہی ہے کہ کسی کا مال استعمال کرنے کے لئے اذن ضروری ہے خواہ وہ اذن صراحتہ ہو یا دلالتہ۔ جس انداز سے عرف میں کھانے کا دلالت ہو وہ دلالتِ اذن ہونے کا قرینہ ہوگا۔

بالشفعة

شفعة کا لغوی معنی ہے ”ضم“ ملانا۔ شفعة کی اصطلاحی تعریفیں مختلف کی گئی ہیں حافظ عینیؒ نے اخاف سے ایک تعریف یہ نقل کی ہے ہی تملك البقعة جبراً علی المشتري بما قار علیہ۔ یعنی مشتری کوئی بقعہ خریدتا ہے بعض لوگوں کو شریعت یہ حق دیتی ہے کہ وہ مشتری کی رضاء کے بغیر اس سے وہ زمین یا مکان ملے لے لے لے ہی من کے بدلہ میں جتنے میں مشتری کو پڑی ہے۔ اس طرح سے اس زمین کا مکان کا مالک ہو جانا شفعة کہلاتا ہے۔ لغوی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے کہ اس میں شفیع وہ خریدی ہوئی جگہ مشتری سے لے کر اپنی ملکیت کے ساتھ ملا لیتا ہے۔

شفعة کی نفس مشرودیت پر تقریباً اجماع ہے۔ البتہ اس کی تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔

غیر منقولہ چیز میں شفعة | منفیہ شافعیہ اور مہر کے نزدیک شفعة صرف غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے منقولہ چیزوں میں شفعة کا حق نہیں ہوتا بعض حضرات

غیر منقولہ چیزوں میں بھی حق شفعہ کے ثبوت کے قائل ہیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کی اکثر احادیث میں دار، عقار، حائل وغیرہ کے لفظ آئے ہیں اس کے علاوہ ایک حدیث میں ہے لا شفعۃ الا فی مملع او حائل۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث میں ہے لا شفعۃ الا فی دار او عقار۔

جو حضرات منقولہ چیزوں میں ثبوت شفعہ کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جو فصل ثانی میں بحوالہ ترمذی آرہی ہے الشفعۃ فی کل شیء۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کل حقیقی مراد نہیں بلکہ کل اضافی مراد ہے یعنی شفعہ غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے۔

اقسام شفعہ اور ان میں مذاہب ائمہ

① شریک فی نفس المبیع یعنی بیچی جانے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں۔
② شریک فی حق المبیع یعنی بیچی جانے والی زمین یا مکان میں تو بائع اور شافع شریک نہ ہوں البتہ راستہ پانی وغیرہ حقوق میں دونوں کی شرکت ہو۔

③ جار یعنی شافع نہ بائع کے ساتھ بیچے جانے والے مکان میں شریک ہے نہ اس کے کسی حق میں صرف پڑوسی ہے۔
منفیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع شفعہ کا سب سے زیادہ حق دار ہے دوسرے نمبر پر شریک فی حق المبیع اور تیسرے نمبر پر جار کا حق ہے۔

جار کا حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، منفیہ کے نزدیک جار کو بھی حق شفعہ ملتا ہے (کما ذکرنا) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جار کا حق شفعہ نہیں ملتا۔

لویل ائمہ ثلاثہ | ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے قضی النبی صلی اللہ

طہ اخرجه البزار وقال فی الدراية: رجاله اثبات" وفي التلخيص الحبير: "بسند جيد" اعلام السنن ص ۱۷ ج ۱۔
طہ اخرجه البيهقي (اعلام السنن ص ۲ ج ۱) ۱۷ شریک فی نفس المبیع کو تو بالاتفاق شفعہ ملتا ہے شریک فی حق المبیع کو شفعہ ملتا ہے یا نہیں چونکہ عام طور پر کتابوں میں خصوصاً کتب فقہ حنفی میں اختلافی مسئلہ کا عنوان شفعہ للجوار اختیار کیا گیا اس لئے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ غلطی فی حق المبیع کو حق شفعہ ملنا بھی اتفاقی مسئلہ ہے لیکن دوسرے مذاہب کی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں شفعہ صرف شریک فی نفس المبیع کے لئے ثابت ہے چنانچہ ابن قدامہ شرط شفعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اُمدھا أن يكون الملك مشاعاً غير مقسوم فأما الجار فلا شفعه له و بہ قال عمر و عثمان و ملک والاد زاعی والشافعی (مغنی ص ۳۰۸ ج ۵) اسی طرح اپنے (باقی لکھ صفحہ ۴۱۳)

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالشَّعْطَةِ فِي كُلِّ مَالٍ مَرِيقَتِهِ فَإِذَا وَقَعَتْ الْحُدُودُ وَصَرَفَتْ الطَّرِيقَ فَلَا شَفْعَةَ. اس سے معلوم ہوا کہ جب زمین تقسیم ہو جائے اور بائع و شفیع میں شرکت باقی نہ رہے تو اس صورت میں حق شفعہ نہیں ملتا۔

جواب ① "فلا شفعه" میں مطلق شفعہ کی نفی مقصود نہیں بلکہ خاص شفعہ کی نفی مقصود ہے یعنی وہ شفعہ جو شرکت فی المبیع کی وجہ سے ملتا ہے قرینہ اس کا یہ ہے کہ حدیث کے ابتدائی حصہ میں بات اسی

بقیہ صفحہ گزشتہ ۱ مذہب کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے ثبوت شفعہ کی علت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وہذا لا یوجب فی المقسوم" (ص ۳۰۹ ج ۵) ابن رشد فرماتے ہیں: مذہب مالک والشافعی وأهل المدينة إلى أن لا شفعه إلا للشريك مالم يقاسم (بدایۃ المجتہد ص ۱۹۳ ج ۲) معلوم ہوا کہ شریکین زمین تقسیم کر لیں تو حق شفعہ باقی نہیں رہتا خواہ حقوق میں شرکت باقی ہے، بلکہ عموماً شرکت فی الحقوق رہتی ہی ہے پھر صراحت فرماتے ہیں: قال أهل المدينة لا شفعه للجوار ولا للشريك القاسم. غلط فہمی کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حنفیہ کے ہاں جوار کا لفظ غلیط فی حق المبیع کو شامل نہیں جبکہ دوسرے مذاہب کی کتب میں بعض اوقات غلیط فی حق المبیع کو بھی جار کہہ دیا جاتا ہے چنانچہ ابن قدامہ کی سابقۃ الذکر عبارت میں بھی غلیط فی نفس المبیع کا جوار کے ساتھ تعادل کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ غلیط فی حق المبیع کو بھی شامل ہے۔ قاضی عیاض، حدیث جابر فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعه کے متعلق فرماتے ہیں: "لواقصر فی الحدیث علی القطعة الأدلی لکانت فیہ دلالة علی سقوط شفعۃ الجوار و لکن اضاف الیہا صرف الطریق والمرتب علی امرین لا یلزم منہ ترتیب علی أحدھما فتح الباری ص ۴۳۶ ج ۴) قاضی عیاض کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اگر شریکین اپنی زمین تقسیم کر لیں لیکن راستہ مشترک ہے تو اس صورت میں شفعہ کی نفی اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی قاضی عیاض نے اس شفعہ کو شفعہ الجوار کا نام دیا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات شریک فی حق المبیع کو بھی جار کہہ دیتے ہیں خود صاحب ہدایہ نے امام شافعی کی جو دلیل بیان کی ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ان کے نزدیک غلیط فی حق المبیع کے لئے شفعہ نہیں ہونا چاہیئے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں لأن حق الشفعۃ مقدول بہ عن سنن القیاس وقد ورد الشرع بہ فیما لم یقسم و هذا لیس فی معناه لأن مؤنة القسمة تلزمہ فی الأصل دون الفرع (ص ۳۸۷ ج ۴) عدم لزوم مؤنة القسمة والی بات تو غلیط فی حق المبیع میں بھی موجود ہے چنانچہ اسی صفحہ کے حاشیہ نمبر ۱ میں ہے "وہیثم من جملة كلامه أن نزاعه لیس فی الجار و عدہ بل فیہ ولی الشریک فی حق المبیع لأنه مقسوم أیضا" الخ ابن قدامہ نے جو عقلی دلیل اپنے مذہب پر بیان کی ہے وہ صاحب ہدایہ والی دلیل کے قریب قریب ہی ہے۔

شفعہ کی ہو رہی ہے جو شرکت کی وجہ سے ملتا ہے ظاہر ہے اب نفی بھی اس شفعہ کی ہوگی جس کی بات چل رہی تھی جو اس کی وجہ سے جو شفعہ ملتا ہے اس کی اس حدیث میں نفی نہیں۔

② حضرت شاہصاحب فرماتے ہیں کہ یہاں دراصل اصطلاح کا فرق ہے فقہاء جہاد کو ملنے والے حق شہداء کو بھی شفعہ کہتے ہیں جبکہ حدیث کی اصطلاح میں اس کو حق الجہاد کہا گیا ہے۔ اتنی بات بہر حال ثابت ہے کہ جہاد کو حق شہداء ملے گا اس کا نام چلے حق الجہاد رکھا جائے یا تبدیل کر کے حق شفعہ کہہ دیا جائے۔

شریک فی حق المبیع کے لئے حق شفعہ تو حضرت جابرؓ کی اسی حدیث سے بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں ہے **فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِفَتِ الطَّرِيقُ فَلَا شَفْعَةَ**

دلائل احناف

”صرفت الطرق“ کی قید سے معلوم ہوا کہ شفعہ کی نفی اس وقت ہے جبکہ راستے الگ الگ کر لئے جائیں، معلوم ہوا راستہ میں اشتراک کی صورت میں شفعہ کی نفی نہیں ہوگی اشتراک طریق بھی اشتراک فی حق المبیع کی ایک صورت ہے دوسرے حقوق میں اشتراک کا حکم اسی سے بطور دلائل النص معلوم ہو گیا ہے۔

باقی وہ پڑوسی جو حق مبیع میں شریک نہ ہو اس کے لئے حق شفعہ صریح حدیثوں سے ثابت ہے مثلاً فصل اول میں البورافع کی حدیث ہے بحوالہ بخاری ”الجہاد حق بسبقہ“ اسی طرح فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ہے بحوالہ احمد، البوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی ”الجہاد حق بشفعۃ“ الہ اسی طرح ترمذی میں حضرت سمرہؓ کی ایک حدیث ہے ”جہاد الدار حق بالدار“۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یمنع جہاد جہاد

ان یفسرہ فحشہ فی جہادہ ۲۵۶

اگر کسی کی دیوار میں اس کا ہمسایہ کوئی لکڑی وغیرہ لگانا چاہے تو اس حدیث میں ہے کہ اس کو منع نہیں

۱۔ چنانچہ شعبی کی ایک مرسل حدیث میں ہے ”الشفیع ادلی من الجہاد والجہاد اولی من الجنب“ (أخرجہ ابن الجوزی فی التہقیق وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ عن ابن المبارک کذا فی اعلام السنن ص ۱۷ ج ۱۷) اس میں تینوں قسم کے شفعوں کا بالترتیب اثبات کیا گیا ہے (جہاد سے مراد شریک فی حق المبیع ہے اور جنب سے مراد پڑوسی ہے) لیکن دوسری اور تیسری قسم کے مستحقین شفعہ کو لفظ شفعہ کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ حق شہداء تو ان کو بھی ملے گا لیکن ان کو شفعہ نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف کا عنوان شفعہ للجہاد کو بنایا گیا در نہ ان کتب میں تصریح ہے، شریکین کے زمین وغیرہ کو تقسیم کر لینے کے بعد شفعہ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔ ۲۔ اعلام السنن ص ۶ ج ۱۷۔ ۳۔ جامع ترمذی ص ۲۵۳ ج ۱ وقال الترمذی حدیث سمرۃ حدیث صحیح۔

کو نا چاہیے، جمہور علماء کے نزدیک یہ امر استعجابی ہے، حسن اخلاق اور مردت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو منع نہ کرے
امام احمد کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے

بالمسافات والمزارعة

لغوی اصطلاحی معنی | مسافات باب مفاعلہ کا مصدر ہے اس کا مجرد مستقی ہے۔ مسافات کا معنی ہے کوئی
بلوغ کسی کو دیکھ بھال کے لئے دینا اس بلوغ کے پھلوں میں سے ایک متعین مثل
حصہ کے بدلے میں،

مزارعت کے اقسام و احکام | کوئی زمین کسی کو کھیتی باڑی کیلئے بطانی پر دینا مزارعت کہلاتا ہے۔
مزارعت کی تین قسمیں ہیں ① کراء الأرض بالنقد یعنی
زمین کاشتکاری کے لئے دینا نقد رقم کے بدلے میں یعنی ٹھیکہ پر دینا اس کے جواز پر تقریباً اجماع ہے۔ ② کراء الأرض
ببعض الخراج یعنی زمین کاشتکاری کے لئے دینا اسی زمین کی پیداوار کے متعین حصہ کے بدلے میں مثلاً نصف یا ثلث
یا ربع وغیرہ لیکن اسی کے ساتھ کوئی شرط فاسد بھی ہو، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ ③ کراء الأرض ببعض الخراج
لیکن اس کے ساتھ کوئی شرط فاسد نہ ہو اس کے جواز میں اختلاف ہوا ہے امام احمد اسحاق اور صاحبین کے نزدیک
یہ قسم جائز ہے امام مالک کے نزدیک مسافات جائز ہے مزارعت جائز نہیں، امام شافعی کے نزدیک مزارعت بالاصالہ جائز نہیں بیع المساقا جائز ہے۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت کی یہ تیسری قسم مکروہ ہے۔

اہم اشکال اور اس کا جواب | حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجھے ایک غلجان رہتا تھا

کہ فقہ حنفی کی کتب میں پہلے تو لکھا جاتا ہے کہ مزارعت
صاحبین کے نزدیک جائز ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں لیکن جب مزارعت کا تفصیل لکھتے ہیں جزئیات
میں صاحبین کے ساتھ امام صاحب کے اقوال بھی لکھتے ہیں کہ فلاں صورت امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور
فلاں ناجائز جب امام صاحب کے نزدیک اصل مزارعت ہی ناجائز ہے تو تفصیلات بیان کرنے کا کیا فائدہ؟
اس کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ امام صاحب کو چونکہ اندازہ تھا کہ لوگ باز نہیں آئیں گے بلکہ کریں گے ہی اس لئے
آپ نے اس کی جزئیات بیان فرمادیں لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پھر میں نے

عادی قدسی میں ایک عبارت دیکھی جس سے یہ عقدہ حل ہو گیا عادی قدسی میں لکھا ہے کُرهَا أَبُو حَنِيفَةَ
وَلَمْ يَنْتَه عَنْهَا أَشَدُّ النَّحْيِ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مزارعت امام صاحب کے نزدیک جائز مع الکرہیت ہے۔
نفس جواز کی وجہ سے آپ نے اس کے تفصیلی احکام بیان فرمائیے۔

حنفیہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک مزارعت جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جائز مع
الکرہیت ہے فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

دلیل جواز قائلین جواز کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے خیبر کے یہودیوں
سے مزارعت کا معاملہ کیا تھا اس شرط پر کہ پیداوار نصف نصف ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اس معاملہ کو خراج مقام پر محمول کرتے ہیں خراج کی دو قسمیں ہیں خراج مؤلف اور خراج مقام
خراج مؤلف کی صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ پر کوئی خاص مقدار مقرر کر دی جائے کہ ہر شخص کے بدلہ میں سالانہ اتنی مقدار
دینی ہوگی اور خراج مقام یہ ہے کہ کوئی مقدار متعین نہ کی جائے بلکہ ان سے یہ کہہ دیا جائے کہ تمہاری زمینوں سے جو
پیداوار ہوگی اتنا حصہ دے دینا، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زمین ان کی ملک ہو۔ یہودی خیبر کے ساتھ معاملہ
کو بھی امام صاحب خراج مقام پر محمول کرتے ہیں صاحبینؒ اس کو مزارعت پر محمول کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا منشاء یہ ہے
کہ امام صاحب کے نزدیک خیبر صلح فتح ہوا تھا لہذا یہود اس زمین کے مالک تھے ان سے جو معاملہ ہو گا وہ خراج
مقام ہی ہو سکتا ہے مزارعت نہیں ہو سکتا صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ خیبر غزوہ فتح ہوا تھا ایسی صورت میں مفتومہ
زمینیں کفار کی ملک میں نہیں رہتیں مسلمانوں کی ملکیت میں آ جاتی ہیں لہذا یہود خیبر کے ساتھ معاملہ مزارعت ہی
ہو سکتا ہے خراج مقام نہیں۔

دلیل عدم جواز جو حضرات مزارعت کے جواز کے قائل نہیں ان کا استدلال ان احادیث سے
ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے مزارعت سے ہی
فرمائی تھی مثلاً فصل اول میں رافع بن خدیج کی حدیث ہے۔

جواب قائلین جواز کی طرف سے احادیث ہی کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔
① یہ ہی اس وقت ہے جبکہ مزارعت کے ساتھ شرط ناسد بھی ہو اس کا قرینہ

رافع بن خدیج کی وہ روایت ہے جو فصل اول میں بحوالہ صحیحین مذکور ہے حضرت رافع فرماتے ہیں کہ اُھْدُنَا
بِکَرِّی اَرْضَہ فِیْقُولُ ھَذَہُ الْقِطْعَۃُ لِی ۚ وَھَذَہُ لَکَ فَرِیْمًا اُخْرَیْت
ذَہْ وَلَمْ تَخْرُجْ ذَہْ فَنَمَّا ھُمُ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی کی وجہ

یہ تھی کہ وہ زمین کا ایک حصہ مخصوص کر لیتے تھے کہ اس حصہ کی جو پیداوار ہوگی وہ میری ملک ہوگی اور باقی حصہ کی پیداوار کاشتکار کی ہوگی، ظاہر ہے کہ یہ شرط نافذ ہے اس شرط کے ساتھ مزادعت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

(۲) یہ بھی تحریری نہیں تھی بلکہ یہی ارشادی یا تنزیہی تھی مقصد حسن اخلاق اور مردت کی تعلیم دینا تھا کہ اگر یہ زمین تمام مزدورت سے نامد ہے تو اپنے مسلمان بھائی کو دیے ہی کاشت کے لئے دے دو معاوضہ لینے کی کیا ضرورت ہے؟ چنانچہ فصل اذل ہی میں حضرت ابن عباس کا ارشاد بحوالہ صحیحین مذکور ہے۔

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَرِّبْنَاهُ وَلَكِنْ قَالَ أَسْأَلُكَ أَنْ يَأْخُذَ خَيْرَ لَه مِنْ أَسْأَلُكَ يَأْخُذَ عَلَيْهِ خَرْجًا مَعْلُومًا.

یاد ہے کہ اپنی مزدورت سے نامد زمین دوسرے کو بلا عوض دینا مستحب ہے ضروری نہیں چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر کی مرفوع حدیث بحوالہ صحیحین آرہی ہے من کانت له أرض فليذر رعيها أو ليمنحها أخاه فإن أباي فليسلك أرضه.

باب احياء الموات والشرب

موات بفتح الميم ایسی بے آباد زمین جو مباح ہو کسی کی ملکیت میں نہ ہو۔ احياء موات سے مراد ہے ایسی زمینوں کو آباد کرنا۔ شرب بحسب الرواد پانی کی نوبت اور باری کو کہتے ہیں۔

اگر کوئی شخص کوئی بے آباد مباح زمین آباد کر لے تو وہ بغیر اذن امام کے اس کا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ امام احمد و شافعی اور صاحبین کے نزدیک اذن امام کے بغیر ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، امام صاحب کے نزدیک مالک ہونے کے لئے اذن امام شرط ہے۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اگر ایسی زمین شہر کے قریب ہو تو اذن امام ضروری ہے اگر شہر سے دور ہو تو اذن ضروری نہیں۔

صاحبین اس باب کی پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”من عمت أرضا ليست لأحد فهو أحق“ صاحبین اس حدیث کو تشریع عام پر محمول کرتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تشریع عام نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بطور امام اعلان اذن تھا، لہذا اگر امام کی طرف سے اذن ہو گا تو اس کا مالک بن جائے گا ورنہ نہیں، امام صاحب کی طرف سے یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ احادیث میں ”أحسب“ یا ”عمر“ سے مراد ہے کہ احياء کی شرائط پوری کر لے۔ احياء کی شرطوں میں سے ایک اذن امام بھی ہے۔

امام صاحب کی دلیل اس سے اگلی حدیث ابن عباس ہے ”لاحی الا بللہ ورسولہ“ (رد الوہابی)
مطلب اس کا یہ ہے کہ عام آدمی کو یہ حق حاصل نہیں کہ مباح زمین میں اپنے لئے کوئی چراگاہ مخصوص کر دے اللہ اور رسول کو
یہ حق حاصل ہے، مُراد یہ ہے کہ ان کے نائبین یعنی ائمہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ کوئی چراگاہ کسی کے لئے مخصوص کر دیں
مثلاً کوئی چراگاہ مجاہدین کے لئے مخصوص کر دیں، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مباح زمینوں کا معاملہ امام کے اختیار
میں ہوتا ہے۔ لہذا اس کے اذن کے بغیر کوئی کسی زمین کا مالک نہیں بن سکتا۔

عن عروۃ قال خاصم الزبیر رجلاً من الأنصار فی شراج من الحرقۃ ۲۵۹
پانی کی تقسیم کا ضابطہ یہ ہے کہ جس طرف سے پانی آ رہا ہے اس طرف سے پانی کی تقسیم شروع کرتے
ہیں اعلیٰ یعنی جس کی زمین پہلے پہلے اس کا حق ہوتا ہے، وہ اپنے کھیت وغیرہ منڈیر تک بھر لے تو پھر پانی
اسفل کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔ اس حدیث میں حضرت زبیر کی جس محاصمت کا ذکر ہے اس میں حضرت زبیر کی
زمین اعلیٰ تھی یعنی پہلے تھی اور انصاری کی اسفل تھی، قاعدہ کی رو سے تو یہ فیصلہ ہونا چاہیئے تھا کہ حضرت زبیر پہلے
اپنی زمین جلد تک بھر لیں پھر اس آدمی کے لئے پانی چھوڑیں لیکن یہ انصاری چاہتا تھا کہ زبیر بالکل پانی نہ لیں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے درمیانہ سارا راستہ نکالا کہ زبیر اپنے کھیت منڈیر تک لے نہ بھریں بلکہ اتنا پانی دے لیں کہ خشک
نہ ہونے پائیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر کو اپنا حق چھوڑنے پر آمادہ کیا تھا اس کے باوجود اس شخص نے
یہ بات کہی کہ آپ نے اپنے رشتہ دار اور بھوپھی کا بیٹا ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے، اس پر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر اس کو جو رعایت دی تھی وہ واپس لے لی اور زبیر سے کہا کہ تم اپنا حق
پورا وصول کرو۔ آپ نے ناراضگی کی وجہ سے اس شخص کا حق دیا یا نہیں بلکہ اس کو جو رعایت دی تھی وہ واپس
لی ہے کیونکہ اس کی بات سے پتا چلتا تھا کہ یہ اس رعایت کا مستحق نہیں ہے۔ شاید یہ شخص منافق ہو۔ انصار کے
قبیلہ میں سے ہونے کی وجہ سے اس کو انصاری کہہ دیا گیا ہو۔

عن ابیض بن حمال السمری أنہ وفد إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فاستقطعہ المہل الم ۲۵۱

کانوں کی دو قسمیں ہیں بعض دیہاتیں ہوتی ہیں جس سے مال بلا مشقت نکالا جاسکتا ہے دوسری وہ
جن سے مال نکلانے کے لئے محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی کان امام کسی کو دے سکتا ہے پہلی قسم
کی نہیں دے سکتا۔ ابیض بن حمال کو جو کان دی تھی اس کے بارہ میں پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھا تھا کہ شاید
یہ کان دوسری قسم کی ہے اس لئے ان کو دی تھی لیکن جب پتا چلا کہ پہلی قسم کی ہے تو واپس لے لی۔

مالہ مثلہ أخفاف الإبل. أخفاف الإبل نہ پہنچنے سے مُراد یہ ہے کہ وہ زمین شہر سے دور ہو، شہر کے

اس سے متعلق نہ ہوں ایسی زمین کا احیاء کیا جاسکتا ہے۔
 وعادی الأرض واللہ ورسولہ شہی کلم منی، عادی نسبت ہے قوم عاد کی طرف
 عادی الأرض سے مراد وہ قدیم زمین ہے جس کا مالک معلوم نہ ہو۔ اس کے بارہ میں فرمایا کہ یہ زمین اللہ ورسول کی ہے
 پھر میری طرف سے نہیں دی جاتی ہے اس امام صاحب کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ احیاء موات کی وجہ سے مالک ہونے کے لئے اذن امام شرط ہے۔

بالعطاء

عن الجہریرۃ عن النبی ﷺ واللہ علیہ وسلم العمری جائزۃ منۃ۔
 عمری فعلی کے وزن پر اسم مصدر ہے اس کا معنی ہے کسی کو عمر بھر کے لئے اپنا گھر
 دے دینا، عمری کی تین صورتیں ہیں۔

- ① مُعْمَرِیوں کے کتابے کہ یہ گھر میں نے تمہیں عمر بھر کے لئے دے دیا اور تیرے مرنے کے بعد یہ گھر تیرے ورثہ کا ہوگا
- ② مُعْمَرِی کا کتابہ ہے اس عمر تک ہذا الدار۔ اس کے ساتھ کوئی قید ذکر نہیں کرتا نہ یہ کتابہ کہ تیرے مرنے کے بعد
 تیرے ورثہ کا ہوگا نہ یہ کتابہ کہ میرا ہوگا۔
- ③ مُعْمَرِی کا کتابہ ہے اس عمر تک ہذا الدار لیکن اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دیتا ہے کہ تیرے مرنے کے
 بعد یہ گھر میرا ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ گھر معمر لہ کی ملک ہو جائے گا۔ معمر لہ کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کا ہو
 گا پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے تیسری صورت میں بھی حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے یہ ایک ایسا
 ہبہ ہے جس کے ساتھ شرط فاسد لگ گئی ہے اور جبکہ ساتھ شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہو جائے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔
 شافعیہ کا اصح قول بھی حنفیہ کی طرح ہے، دوسری صورت میں امام شافعی کے اور بھی اقوال ہیں جن کو
 امام نووی نے اقوال قدیمہ قرار دیا ہے۔ امام احمد کے نزدیک عمری مطلقہ صحیح ہے۔ عمری مقیدہ صحیح نہیں۔ امام مالک
 کی ائثر روایت یہ ہے کہ عمری سے ملک رقبہ حاصل نہیں، ہوتی صرف ملک منافع حاصل ہوتی ہے لہ
 اس باب کی اکثر احادیث حنفیہ اور جمہور کی تائید کر رہی ہیں، مثلاً حضرت جابرؓ کی حدیث بحوالہ مسلم بھتر
 جابر ہی کی ایک اور حدیث من اعمر عمری فی للذی اعمر حیا و میتا ولعقبہ۔

دفع تعارض

زیر بحث حدیث میں عمری جائزہ اور فضل ثانی میں حضرت جابرؓ کی حدیث آرہی ہے۔
لا تغروا اس میں عمری سے نہیں ہے، بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا۔ اس کا حل
یہ ہے کہ جائزہ سے مراد ہے نافذہ اور جس حدیث میں نہیں ہے وہاں ہی ارشادی ہے، مطلب یہ ہو کہ عمری
کرنا تو نہیں چاہیے کیونکہ تمہاری مصلحت کے خلاف ہے لیکن اگر کوئی کر لے تو نافذ ہو جائے گا۔

وَعَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعُمَرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا وَالرَّقَبَى جَائِزَةٌ
لِأَهْلِهَا مِنْهُ

رتبی حکم

رتبی کا معنی ہے کسی کو یہ کہنا کہ یہ چیز میں مجھے دیتا ہوں اس شرط پر اگر تو پہلے مر گیا تو
یہ چیز میری ہوگی، اور اگر میں پہلے مر گیا تو تیری ہوگی۔ یہ لفظ رقب سے مشتق ہے جس
کا معنی ہے انتظار کرنا۔ یہاں بھی چونکہ ہر شخص دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے اس لئے اس کو رقبی کہتے ہیں
رتبی کے حکم میں بھی علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک رقبی عمری کے حکم میں ہے جس کو وہ دار وغیرہ دیا ہے اسکی ملک ہو جائیگا۔
امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام محمد کے نزدیک رقبی باطل ہے یعنی یہ چیز رقبی کرنے والے کی ملک میں رہے گی۔
اختلاف کا منشا رقبی کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ رقبی کی دو تفسیریں ہو سکتی ہیں ایک کے مطابق باطل
ہونا چاہیے اور دوسری کے مطابق نافذ ہونا چاہیے۔

① پہلی تفسیر یہ ہے کہ رقبی میں جو لفظ کہے گئے ہیں ان کی حقیقت بہہ اور تملیک عین ہے۔ اس تفسیر کے مطابق
رتبی جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ بہہ مشروط بشرط فاسد ہے ایسا بہہ صحیح ہو جاتا ہے اور مشروط باطل ہو جاتی ہے،
جن حضرات نے اس کو جائز کہا ہے وہ اسی تفسیر کے پیش نظر کہا ہے۔

② دوسری تفسیر کے مطابق اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ میری موت تک تم یہ گھر استعمال کرتے رہو اگر میں تم سے
پہلے مر جاؤں تو یہ گھر تمہارا ہو جائے گا۔ اور اگر تم پہلے مر گئے تو گھر میری ہی ملک رہے گا، گویا یہ عاریتہ فی الحال اور وصیت
مشروط فی المال ہے اس تفسیر کے مطابق رقبی باطل ہونا چاہیے کیونکہ عاریتہ میں تملیک عین ہوتی نہیں نیز اس میں
قمار بھی ہے کیونکہ ملکیت کو معلق کیا گیا ہے ایسی چیز کے ساتھ جس کا وقوع خطرے میں ہے۔ جن حضرات نے اس
کو باطل یعنی غیر مفید لل ملک کہا ہے ان کے پیش نظر رقبی کی یہ دوسری تفسیر تھی۔

اس تقریر سے احادیث میں تعارض کا شبہ بھی ختم ہو گیا کہ بعض احادیث میں رقبی کو جائز کہا گیا ہے اور
بعض میں باطل، اس لئے کہ جن احادیث میں جائز کہا گیا ہے وہ پہلی تفسیر کے اعتبار سے کہا گیا ہے اور جہاں باطل

۱۱

طه رواه الحاكم وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وروى بمعناه عن ابن عباس مرفوعاً أخرجه الدارقطني و
أبي حنيفة أخرجه ابن حزم (كذا في اعلام السنن ص ١٠٣ - ١٠٥ ج ١٤) طه شرح معاني الآثار ص ٢٠٠ ج ١٢

⑤ دال سے مراد ہے زیادت متعلقہ موبوب لہٰذا موبوب پر ایسی زیادتی کر دی جس کو علیحدہ نہ کیا جاسکتا ہو مثلاً زمین ہبہ کی گئی تھی اس پر تعیر کر لی۔

② میم سے موت اُحد العاتدین کی طرف اشارہ ہے۔

③ عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے، اگر موبوب لہٰذا داہب کو ہبہ کا عوض دے دیا تو رجوع نہیں کر سکتا۔

④ خاد خدج عن الملک کی طرف اشارہ ہے، اگر موبوب، موبوب لہٰذا ملک سے نکل چکا ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

⑤ زائد زوجیت کی طرف اشارہ ہے۔ زوجین ایک دوسرے سے رجوع فی الہبہ نہیں کر سکتے۔

⑥ قاف سے قرابت محرمہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی موبوب لہٰذا داہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہیں۔

⑦ ہاء سے مُراد ہلاک موبوب ہے۔

ایک اشکال اور جواب | مندرجہ بالا تفصیل معلوم ہوا کہ اگر داہب اور موبوب لہٰذا کے درمیان قرابت محرمہ ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا ہے حضرت سمرقہ بن جندب کی مرفوع

حدیث بھی ہے ”اذا كانت الہبۃ لذی رحم محرم لم يرجع فیہا“ اس سے معلوم ہوا کہ والد بھی اپنے بیٹے کو ہبہ کر کے واپس نہیں لے سکتا جبکہ فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث لایرجع اُحد فی ہبۃ الا الوالدین ولہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ والد جو اپنے بیٹے سے چیز واپس لے سکتا ہے وہ بطور رجوع فی الہبہ کے نہیں بلکہ علاقۃ البوت کی وجہ سے اور اُنت و مالک لا یمیک کے اصول کے ماتحت ہے۔ ”الا الوالد الخ میں استثناء منقطع ہے، اس استثناء منقطع کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ چونکہ ذی رحم محرم سے رجوع فی الہبہ کرنے سے ممانعت ہے اس لئے والد کو یہ چیز لیتے وقت ہچکچاہٹ ہو سکتی تھی اس لئے استثناء کر دیا۔

عن النعمان بن بشیر ان اباه اٰتی بمہ الى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی نخلت ابنی هذا غلاما الخ ص ۶۲۹

نعمان بن بشیر کے والد ان کو غلام ہبہ کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو گواہ بنانا چاہتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اپنی دھڑی اولاد کو بھیج دے ہو انہوں نے عرض کیا نہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا اشہد علی جوئے اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اولاد کو کوئی چیز دیتے ہوئے برابری کرنا مستحسن ہے ایسے نہیں کرنا چاہیئے کہ بعض اولاد کو کوئی چیز دی جائے اور بعض کو نہ دی لیکن کیا ایسا کرنا حرام ہے یا مکروہ۔ امام احمد کی رائے

لہٰذا آخر میں الحکم و تال صحیح علی شرط البخاری داقرہ علی ذلک الذہبی (اعلاء السنن ص ۱۱۱ ج ۱۶)

یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، تسویہ مستحب ہے فرزدی نہیں۔ امام احمد استدلال کرتے ہیں آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے ”لَا تُشْبِهُدُ عَلٰی جُورٍ“ اس میں اس قسم کے مہبر کو جو یعنی ظلم کہا گیا ہے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا ”اشھد علیہ غیری“ اگر یہ معاملہ بالکل حرام ہوتا تو آنحضرت ﷺ یہ نہ فرماتے کہ میرے علاوہ کسی اور کو اس کا گواہ بنالو۔ ”لَا تُشْبِهُدُ عَلٰی جُورٍ“ سے استدلال کا امام نووی نے یہ جواب دیا ہے جو رکامعنی ہے خسر دج عن الاعتدال یہ مکروہ اور حرام سبک شامل ہے۔

باب اللقطۃ

لقطہ گری پڑی چیز کو کہتے ہیں اس میں اہل لغت کے ہاں مشہور لغت لام کے منہ اور قاف کے فتح کے ساتھ ہے۔ بعض نے بسکون العاف بھی نقل کیا ہے۔ اگر یہ لام کے سکون کے ساتھ ہو تو یہ فعلۃً بمعنی مفعول ہوگا جیسے مُحْكَمَةٌ ودقۃ اور اگر قاف کے فتح کے ساتھ ہو تو فاعل کے معنی میں ہوگا۔ (جیسے ہَمْزَةٌ، لَمْزَةٌ) یعنی تلاش کرنے والی چیز اب اس کو لقطہ کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ گویا یہ بھی بزبان حال اپنے مالک کو تلاش کرتی ہے۔

اگر کسی کو کوئی گری پڑی چیز ملے تو اٹھا لینی چاہیے یا نہیں؟ اس میں مختار یہ ہے کہ اگر اس کو یہ توقع ہو کہ صحیح طریقوں کے مطابق اس کی تشہیر وغیرہ کر سکوں گا۔ اور اس کے حقوق ادا کر سکوں گا تو اٹھا لے ورنہ نہ اٹھا لے۔ اگر اس نے گری پڑی چیز اٹھا لی تو اگر وہ ایسی تازہ اور کم قیمت چیز ہے کہ اس کے بارے میں یقین ہے کہ اس کا مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا تو اس کو اٹھا کر بغیر تشہیر اپنے استعمال میں لے آنا صحیح ہے تشہیر واجب نہیں اس باب کے آخر میں حضرت جابرؓ کی حدیث آ رہی ہے رَضِ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْعَصَا وَالسُّوْطِ وَالْجِلْدِ وَ الشَّابَاہِ يَلْتَقَطُ الرَّجُلُ دِيْنَتَهُ، اس حدیث کا بھی یہی مطلب ہے

اگر اس طرح کی چیز نہ ہو تو تشہیر واجب ہے کتنی دیر تشہیر کرے بعض احادیث میں ایک سال تشہیر کا حکم ہے۔ بعض میں تین سال تشہیر کا حکم ہے۔ فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں راجح اور مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبتلی جگہ ظن پر چھوڑ دیا جائے کوئی خاص مدت کی تعیین نہ کی جائے جب تک مبتلی بہ کو یہ ظن غالب نہ ہو جائے کہ اس کا مالک اب نہیں آئے گا۔ تشہیر کرتا ہے چیز اور حالات اور علاقہ وغیرہ کے بدلنے سے یہ مدت بدل سکتی ہے۔

باب الفرائض

فرائض ”فریضہ“ کی جمع ہے جس کا معنی ہے مقرر کردہ چیز۔ یہاں فرائض سے مراد ہے ”المقدرات الشرعیۃ فی المتروکات المالیه“

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ وَاسْلَمَ الْحَقُّوُا الْفَرَاِضَ بِأَهْلِهَا
فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَىٰ رَجُلٍ ذَكَرَ ۚ

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفردض کے حصے ادا کرنے کے بعد بقیہ مال میت کے رشتہ میں سب سے قریبی مرد یعنی عصبہ کو دیا جائے۔ ذوی الفردض سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے حصے قرآن کریم میں مقرر کر دیئے گئے ہیں جیسے اب، اُم، زوج زوجہ وغیرہ۔

یہاں حدیث میں لفظ ہیں ”فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَىٰ رَجُلٍ“ اس پر سوال ہو سکتا ہے کہ رَجُل کھدینے کے بعد ذکر کہنے میں کیا نکتہ ہے صرف رَجُل کھدینے سے مفہوم اداء ہو سکتا تھا اس سوال کے علماء نے مختلف جواب دیئے ہیں۔

① ”ذکر“ کا لفظ محض تاکید کے لئے ہے۔ ② خنثی سے احتراز مقصود ہے۔ ③ رَجُل کا اطلاق بعض اوقات صرف بالغ مرد پر ہوتا ہے ذکر کا اضافہ کر کے بتا دیا کہ اصل مدارِ حکم ذکوریت ہے یعنی مذکر ہونا ہے خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر، بہر صورت عصبہ ہونے کی وجہ سے اس کو حصہ ملے گا۔ زمانہ مجاہدیت کے اندر رواج تھا کہ صرف بڑے مرد کو حصہ دیتے تھے صغیر کو نہیں دیتے تھے، اس لئے اس لفظ کے اضافہ کی ضرورت پیش آئی۔

عن أسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ وَاسْلَمَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ
وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ ۚ

اس بات پر اتفاق ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، مسلمان بھی کافر کا وارث ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں ہو سکتا حضرت معاذیہ اور حضرت معاذ وغیرہ بعض سلف کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا۔ زیر بحث حدیث جمہور کی دلیل ہے۔

لہ التعلیق الصبح ص ۳۸۸ ج ۳۔

عن أنس قال قال رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب من أخت القوم من أنفسهم۔
 مولیٰ سے مراد یہاں پر معشوق یعنی آزاد کردہ غلام ہے۔ یہاں یہ حدیث لا کر یہ بتانا ہے کہ آزاد کردہ غلام کا
 اگر کوئی عصبہ یا نسب نہ ہو تو آزاد کرنے والے کو عصبہ کی وجہ سے میراث ملے گی۔
 بعض نے من أنفسهم کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی قوم کے مولیٰ یعنی آزاد کردہ غلام عام احکام میں اسی
 قبیلہ کے تابع ہوتے ہیں لہذا ہاشمی کا مولیٰ زکوٰۃ نہیں لے سکتا۔

عنه قال قال رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب من أخت القوم منهم۔
توریت ذوی الارحام | ذوی الارحام سے مراد میت کے وہ قرابت دار ہیں جو نہ ذوی الفروض
 میں سے ہوں اور نہ ہی کسی قسم کے عصبہ ہوں۔ اگر میت کے
 ذوی الفروض اور عصبات موجود ہوں پھر میراث انہی میں تقسیم ہوگی ذوی الارحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے
 گا۔ لیکن اگر ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں اور ذوی الارحام ہوں مثلاً میت کا ماموں ہو یا اس کی خالہ بچی
 وغیرہ ہو یا بھانجے بھانجیاں ہوں تو ان کو میراث ملے گی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ صحابہ میں سے
 زید بن ثابتؓ اور ائمہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ذوی الارحام کو وراثت نہیں ملے گی، اکثر
 صحابہؓ اور ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ اور علماء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ذوی الارحام کو
 میراث ملے گی نہ۔

دلائل احناف ① آیت کریمہ **أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِی كِتَابِ اللَّهِ**
 ② زیر بحث متفق علیہ حدیث ابن اُخت القوم منهم۔ ابن اُخت بھی ذوی الارحام

میں سے ہے۔

③ فصل ثانی میں حضرت مقدامؓ کی حدیث بحوالہ ابو داؤد و جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ الخال وارث من لا وارث له۔
 ④ فصل ثانی ہی میں حضرت بریدہؓ کی حدیث بحوالہ ابو داؤد و خزاعہ کا ایک آدمی مر گیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا
 نے فرمایا التمسوا له وارثاً أو ذارحماً۔ یہاں وارث سے مراد ذوی الفروض اور عصبات میں سے
 کوئی ہے۔ معلوم ہوا ان کی عدم موجودگی میں میراث ذوی الارحام کو ملے گی۔

عن واثلہ بن الأسقع قال قال رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب من أخت القوم منهم۔ ابن اُخت بھی ذوی الارحام
 مولیٰ عتیقہا و لقیطہا و ولدہا الذی لا عنت عنہ ص ۲۶۳

۱۔ مذاہب از قبل الجہود ص ۱۰۴ ج ۵ و بایۃ المجتہد ص ۲۵۲ ج ۲۔ ابن رشد نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ
 زید بن ثابتؓ کے علاوہ سب صحابہؓ توریت ذوی الارحام کے قائل ہیں۔

عورت کے لئے تین میراثوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

① عقیق یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت کوئی غلام آزاد کرے اور وہ مر جائے کوئی حصہ نہ ہو تو میراث کا یہ حصہ آزاد کرنے والی کو ملے گا۔

② لقیط کی میراث۔ کوئی لا وارث بچہ پڑا ہوا تھا، کسی عورت نے اٹھا کر اس کی پرورش کی۔ وہ مر گیا تو جمہور علماء کے نزدیک اس کی میراث بیت المال میں جمع کرائی جائے گی۔ امام اسحاق کے نزدیک پرورش کرنے والی عورت اس کی وارث ہوگی امام اسحاق اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جمہور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ پرورش کرنے والی اگر مستحق ہو تو امام کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ بیت المال میں جمع ہونے کے بعد یہ مال اسی عورت کو دے دے۔ لیکن بطور میراث نہیں بلکہ بطور بیت المال کے مال کی مستحق ہونے کے۔

③ ابن الملاعنة۔ جس بچے کے متعلق میاں بیوی نے لعان کیا ہے اس کا نسب صرف ماں کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی اس کی وارث ہوگی اس عورت کا خاوند اس کا وارث نہیں ہوگا۔

عن بریدۃ قال مات رجل من خزاعة الخ ۲۶۳

اعطوه الکبر من خزاعة۔ اس شخص کا کوئی وارث نہیں تھا نہ ذوی الفروض میں سے نہ عصبات میں سے اور نہ ہی ذوی الارحام میں سے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس کے قبیلہ خزاعہ کے بڑے آدمی کو دے دو اس کو یہ بطور توریث کے نہیں دیا گیا بلکہ مصرف بیت المال ہونے کی وجہ سے دیا گیا ہے، جب وہ مال بیت المال کا ہو گیا تو آنحضرت ﷺ نے اسے اس کے قبیلہ کی ضروریات کے لئے خرچ کرنا مناسب سمجھا۔

ان اعیان بنی الامم يتوارثون دون بنی العلات الخ ۲۶۳۔

اعیان بنی الامم سے مراد حقیقی بھائی ہیں انہی کو عینی بھائی بھی کہہ دیا جاتا ہے جن کا باپ اور ماں ایک ہی ہوں۔ بنی العلات سے مراد وہ بھائی ہیں جو ایک ہی باپ سے ہوں۔ لیکن امہات مختلف ہوں، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی میت کے حقیقی بھائی بھی ہوں اور علاقائی بھی تو حقیقی بھائیوں کو ترجیح ہوگی علاقائی بھائی وارث نہیں ہوں گے۔

عن ہزبیل بن مشر حبیل قال سئل ابو موسیٰ عن ابنة وینت ابن و انحت الخ۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری سے جو مسئلہ پوچھا تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک میت ہے اس نے تین وارث چھوڑے ہیں۔ بیٹی بیٹی بہن۔ حضرت ابو موسیٰ نے فتویٰ یہ دیا کہ نصف بیٹی کا اور نصف بہن کا اور پوتی عودم ہوگی حضرت ابو موسیٰ نے بیٹی اور بہن دونوں کو نصف نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے دیا ہے بیٹی کو آیت ”فان كانت واحدة فلسها النصف“ کی وجہ سے اور بہن کو آیت ”ان امرئ

لہ العلیق المبرح ج ۳ بذل المجرود ص ۱۱ ج ۸۔

حضرت ابو موسیٰ نے اسی مستفیق کو حضرت ابن مسعودؓ کے پاس بھیجا تو آپ نے اس فیصلہ کو اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرتجح حدیث کے خلاف قرار دیا (جو حضرت ابو موسیٰ تک نہیں پہنچی تھی) آپ نے یہ فیصلہ دیا کہ بیٹی کو نصف اور پوتی کو سدس ملے گا اخت عصبہ ہوگی اور بقیہ ایک ثلث اس کو ملے گا اس طرح سے :

بنی
بنی
بنی

حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اپنے فتویٰ سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا لا تسألونی ما دام هذا الحجر فیکم۔
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کسی میت کی اولاد میں سے بنات اور بنات الابن ہوں تو اگر بنات ثلثین
سے کم لے رہی ہوں تو ثلثین میں سے باقی جو بچے گا وہ بنات الابن کا ہوگا۔ مکملہ لثلثین، یہ مسئلہ اتفاقی ہے البتہ
اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ بنات کو ثلثین کب ملے گا، اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اگر ایک ہی بیٹی ہو
تو اس کو نصف ملے گا۔ لہذا سادس پوتی کو مل جائے گا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دوسے زائد ہوں تو بیٹیوں کو
ثلثین ملے گا لقولہ تعالیٰ ”فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ
وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ“ دو کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے جمہور کے نزدیک اس صورت میں بھی
ثلثین ملے گا ابن عباس سے ایک روایت ہے کہ دو کی صورت میں ان کو نصف ملے گا۔

اس حدیث سے میراث کا ایک مشہور ضابطہ بھی ثابت ہوا ”اجعلوا لأخوات مع البنات عصبۃ“ یعنی اگر میت کی بنات ہوں اور ان کے ساتھ ان کی بہنیں ہوں تو بہنوں کے ساتھ عصبات والا معاملہ ہو گا۔ یہاں بھی حضرت ابن مسعودؓ نے اُخت کو عصبہ بنایا ہے یہ اصول اور صحابہؓ کے اقوال سے بھی ثابت ہے۔

عن عمر بن حصين قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 یہ شخص جو سوال کرنے آیا تھا یہ میت کا دادا تھا، اس کے علاوہ میت کی دو بیٹیاں بھی تھیں۔ ان بیٹیوں کو
 دو ثلث ملنا تھا یہ تو واضح تھا اس شخص نے بھی اس کے متعلق سوال نہیں کیا اس دادا کو زوی الفردن میں سے
 ۱۷ دیکھیے ہایۃ المجتہد ص ۲۵۵ ج ۲۔ ۱۸ و ما روی اہل الفرائض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال،
 ”اجعلوا الاثخات مع النبات عصبۃ“ فلم اجدہ پس فی اللفظ الا انہ مأخوذ من قول معاذ بن جبل الخ

(اعلاء السنن ۳۷۲ ج ۱۸)

اس کی میراث کا زیادہ مستحق ہوگا۔ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اس دلاء کا اعتبار نہیں۔ حنفیہ کی دلیل آیت قرآنیہ ہے والذین عقدت ایما نکم فأتوہم نصیبہم۔

(۲) دلاء اسلام۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہو تو بعض علماء کے نزدیک دونوں میں دلاء کا رشتہ ہو جاتا ہے لہذا اگر وہ نو مسلم مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کو اس کی میراث ملے گی۔ امام ابو حنیفہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس دلاء کا اعتبار نہیں ہاں البتہ صرف اسلام کا تعلق نہ ہو بلکہ باقاعدہ عقد بھی ہو گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا۔

قائلین وراثت زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا ”حوادلی الناس بجمیہ و مماتہ“ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس حدیث کی سند میں محدثین نے کلام کیا ہے ثانیاً اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں دلاء ثابت ہو گئی بلکہ حوادلی الناس الخ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی زندگی میں اس کو اس کے قریب ہونا چاہیے۔ اس کی نصرت کرنی چاہیے اور مرنے کے بعد بھی اس کے جنازہ وغیرہ میں شرکت کرنی چاہیے حوادلی الناس بالنصرۃ فی حال الحیوۃ وبالصلوۃ بعد الموت

کاملاً عمر بن الخطاب یقول عجبا للعمۃ تو مرث ولا شرث ۲۴۵۔

اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو توریت ذوی الارحام کے قائل نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس اثر کی سند میں بعض نے کلام کیا ہے ثانیاً خود حضرت عمرؓ سے اس سے قوی روایات سے توریت ذوی الارحام ثابت ہے۔ ثالثاً اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمرؓ عدم توریت کے قائل تھے تو بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ کا اختلاف ہے حضرت عمرؓ کی رائے حضرت زید بن ثابتؓ کے ساتھ ہے حضرت ابوبکرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ وغیرہ حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، ایسی صورت میں مجتہد دلائل سے کسی بھی جانب کو ترجیح دے سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک توریت کے دلائل قوی ہیں (کما مر)

کتاب النکاح

نکاح کا لغوی و اصطلاحی معنی | نکاح اصل معنی ہے ”ضم“ یعنی ملانا عام طور پر نکاح کا لفظ دو معنوں پر بولا جاتا ہے (۱) دلی (۲) عقد نکاح۔ اس بات

میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے حقیقی معنی کو نساہ اور مجازی کو نساہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عقد کے معنی میں یہ لفظ حقیقت ہے اور دلی کے معنی میں مجاز ہے بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ دلی اس کا حقیقی معنی ہے اور عقد مجازی بعض نے کہا کہ یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہے لغت کے امام ازہری نے کہا ہے کہ اس کا حقیقی معنی دلی ہے اور عقد والا معنی مجازی ہے، احناف کا بھی زیادہ تر رجحان اسی طرف ہے۔

نکاح کا حکم | نکاح کا حکم حالات کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اگر کسی کے پاس نکاح کے اسباب موجود ہوں اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں بدکاری میں مبتلا ہونے کا یقین ہو تو نکاح فرض ہے اگر قدرت علی النکاح ہے اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا یقین ہو تو نکاح کرنا واجب ہے۔ اگر قدرت علی النکاح ہے اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا نہ یقین ہے نہ ظن تو نکاح سنت مؤکدہ ہے اگر یقین ہے کہ نکاح کر کے حقوق زوجیت ادا نہ کر سکوں گا تو نکاح کرنا حرام ہے۔

جن صورتوں میں نکاح فرض، واجب یا سنت مؤکدہ نہیں وہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نکاح نہ کرے اور جو وقت حقوق نکاح کی ادائیگی میں لگنا تھادہ نفل عبادات میں لگا دے اس کو تغلی للعبادت کہیں گے دوسری صورت یہ ہے کہ نفل عبادات میں کمی کر کے نکاح کر لے اور اس کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق اداء کرے یہ اشتغال بالنکاح کہلاتا ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں منفعیہ کے نزدیک اشتغال بالنکاح والا طریقہ افضل ہے شافعیہ کے ہاں تغلی للعبادة افضل ہے اس باب کی اکثر حدیثیں منفعیہ کی تائید کر رہی ہیں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشابہت بھی ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ وَسَلَّمَ الشُّومُ فِي الْمَرْأَةِ وَالِدَارِ وَ
الْفَرَسِ ۚ ۲۶۴۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں شوم ہوتی ہے (۱) عورت
(۲) گھوڑا (۳) گھوڑا جبکہ دوسری احادیث میں بد نالی سے بھی کمی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں
شوم نہیں ہوتی دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں بہتر جواب یہ ہے کہ یہ

کلام بناء بر فرض وتقدير ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں غوسٹ ہوتی تو ان تین چیزوں میں ہوتی۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی ایک حدیث کے لفظ ہیں۔ إن يكن الطير في شئ ففى المرأة والفرس والدار
أمهلوا حتى ندخل ليلاً أى عشاءً ص ۲۶۷

بعض احادیث میں رات کے وقت سفر سے سیدھے گھر آنے سے نہیں ہے یہاں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ ٹھہر جاؤ رات کو گھر جائیں گے دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رات کو آنے سے اس وقت نہیں ہے جبکہ بغیر اطلاع کے اچانک آجائے اصل یہ ہے کہ گھر میں داخل ہونے سے کچھ وقت پہلے کسی طریقہ سے اطلاع ہو جانی چاہیئے تاکہ اگر عورت پر آگندہ حالت میں ہو تو اپنی حالت درست کر لے۔

عن ابن عباس قال قال رسول الله صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم لعمر بن الخطاب بن مثل النکاح ص ۲۶۸۔ ”مثل النکاح“ لم تر کا مفعول ثانی ہے مفعول اول محذوف ہے، ”أى لم تر ما تزيد المحبة للمحتاجين مثل النکاح“ یعنی نکاح سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے۔

باب النظر الى المخطوبة

جس عورت کو بیغام نکاح دیا ہو اس کو دیکھنا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ دیکھنا جائز نہیں ایک روایت یہ ہے کہ اگر مخطوبہ اجازت دے تو جائز ہے بغیر اجازت کے جائز نہیں، امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء کے نزدیک مناسب طریقے سے ایک نظر کر لینا جائز ہے لیکن ایک نظر سے زیادہ دیکھنا یا کلام یا لمس یا خلوت وغیرہ کرنا جائز ہے۔

عن أم سلمة أنها كانت عند رسول الله صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم وصيونة إذا أقبل ابن أم مكتوم الخ ص

حضرت ابن ام مکتوم آئے تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے حضرت ام سلمہ اور حضرت میمونہ کو پردہ کرنے کا حکم دیا انہوں نے پوچھا کہ وہ تو نابینا ہیں ان سے پردہ کرنے کی کیا ضرورت؟ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا کہ کیا تم بھی اندھی ہو، تم تو اس کو دیکھ سکتی ہو۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ عورت مرد کی طرف دیکھ سکتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کے نزدیک جس طرح مرد عورت کی طرف نہیں دیکھ سکتا اسی طرح عورت بھی مرد کی طرف نہیں دیکھ سکتی یہ حضرات حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ بعض علماء کے

نزدیک عورت کا مرد کو (ستر کے علاوہ) دیکھنا جائز ہے جبکہ بغیر شہوت کے ہوشہوت کے ساتھ ہو تو ناجائز ہے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو اہل مبشرہ کو کھیلنے سے دیکھنے کی اجازت دی تھی حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ اہل مبشرہ کے لعب کا واقعہ نزول حجاب کے بعد ہوا تھا اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر سولہ سال کی تھی۔ ان حضرات کے نزدیک زیر بحث حدیث ورع اور قویٰ پر محمول ہے۔ بہتر یہی ہے کہ عورت بھی مرد کی طرف بلا ضرورت نہ دیکھے۔

باب الثانی فی النکاح واستئذان المرأة

اس باب کی احادیث کو سمجھنے کے لئے چند فقہی مسائل کا سمجھ لینا مناسب ہے

المسئلہ الاولیٰ عبارات النساء سے نکاح منع ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنے یا کسی کے نکاح کا ایجاب یا قبول کرے تو وہ نکاح معتبر ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عبارات النساء

سے نکاح منع نہیں ہوتا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک نکاح منع ہو جاتا ہے

دلائل احناف ① قرآن پاک کی بہت سی آیات میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے مثلاً ”حقاً تم کو ذریعہ غیرہ“ ”لا تعضلوهن ان یتکنھن

أزواجھن“ ”فأذا بلغن أجلھن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی أنفسھن بالمعروف“ یہاں فعلن میں فعل سے نہ اذن ہے بل نکاح میں ان کی عبارت کا ہی اعتبار نہ ہوتا وہ عقد بھی نہ کر سکتیں تو ان کی طرف نکاح کی نسبت نہ کی جاتی۔

② فصل اول کی دوسری حدیث بحوالہ مسلم ”الایم أحن بنفسھا من ولیھا“ ایم اس عورت کو کہتے ہیں جو کسی کے نکاح میں نہ ہو خواہ کنواری ہو یا بیوہ۔ اس کے بارے میں فرمایا کہ وہ اپنے نکاح کی زیادہ حق دار ہے اس کے احن بالنکاح ہونے کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اس کی عبارت سے نکاح درست ہو جانا چاہیئے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ① ائمہ ثلاثہ عموماً ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت ولی کے اذن کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی لیکن یہ احادیث ان کی دلیل

نہیں بنتیں۔ بلکہ یہ ان کے خلاف ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنا نکاح خود کریں لیکن اذن ولی کے ساتھ تو نکاح ہو جاتا ہے۔

② فصل ثالث میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث بحوالہ ابن ماجہ ”لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها“

لے دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۱۳ ج ۴۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا ایجاب یا قبول کرنا منہی عنہ ہے، اس کے ہم بھی قائل ہیں، لیکن منہی عنہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ نکاح منعقد ہی نہ ہو۔ لَانِ النِّبْيِ عَلَى الْفَعَالِ الشَّرْعِيَّةَ لَا يَقْتَضِي بَطْلَانَهَا۔ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ عورتوں کو خود ایسا اقدام کرنا ناجایز ہے۔

المسئلة الثانية

تہمید نکاح کے بارہ میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ یہ زندگی کا انتہائی نازک معاملہ ہے اس میں قدم بہت سوتھ سمجھ کر رکھنا چاہیئے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس میں تمام متعلقہ فریقوں کی رضا شامل ہو تاکہ بعد میں کوئی پیچیدگی پیدا نہ ہو۔ اس لئے احادیث میں ایک طرف تو دلی کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ اپنی بیٹی یا زیر کفالت لڑکی کا نکاح کرتے وقت اس لڑکی کی مرضی کو پیش نظر رکھے اس کی مرضی و منشاء کے بغیر نکاح نہ کرے۔ دوسری طرف لڑکی کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ اس معاملہ میں کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس کو دلی نامناسب سمجھتا ہو، ولی کی رائے کا لحاظ رکھنا چاہیئے کیونکہ اس کی رائے تمہاری رائے سے زیادہ وزنی ہوگی، دونوں کی رضا جمع ہو جانے سے بہت سے نقصان گنتیاب ہو جائے گا۔

اس بنا پر شرعاً، عرفاً، اخلاقاً لڑکی کو دلی کی رضا کے بغیر نکاح نہیں کرنا چاہیئے لیکن اگر کوئی عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح بغیر اذن ولی کے کمرے تو نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہو رہا ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک اگر نکاح اپنے کفو میں کیا ہے اور مہر مثل یا اس سے زیادہ کے ساتھ کیا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور دلی فسخ بھی نہیں کرا سکتا اگر غیر کفو میں کیا یا مہر مثل سے کم میں کیا تو امام صاحب کی دو روایتیں ہیں ایک ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ نکاح تو منعقد ہو جائے گا لیکن دلی قاضی کے پاس جاکر فسخ کرا سکتا ہے نادر الروایۃ یہ ہے کہ یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ بہت سے حضرات نے زمانہ کے حالات اور نزاکت کی وجہ سے امام صاحب کی نادر الروایۃ پر فتویٰ دیا ہے کہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا کیونکہ اس دور میں عدالت سے نکاح فسخ کرنا بہت مشکل ہے۔ حکم من واقع لایرفع۔

دلیل امام اعظم حضرت ابن عباس کی مرفوع حدیث بحوالہ مسلم الاہم اُحق بنفسہا من دلیہا۔ اُحق اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالغہ عورت کے نکاح

میں دو حق ہیں ایک اس کا اپنا حق اور دوسرا دلی کا حق بہتر تو یہی ہے کہ ان دونوں حقوں میں تعارض نہ ہو لیکن تعارض ہو جائے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق کو ترجیح ہوگی یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

وسیلہ ثلثہ

① فصل ثانی کی پہلی حدیث ابو موسیٰ اشعری۔ لانسکاح الا بولی۔
 ② فصل ثانی کی دوسری حدیث عائشہ ایما امرأتہ نکحت ففسہا بغیر

اذن ولیہا فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل الخ۔

① جوابات دوئوں حدیثیں سننا اس قابل نہیں کہ ان سے استدلال کیا جائے خصوصاً صحیح حدیثوں کے
 مقابل میں، حدیث ابو موسیٰ میں اضطراب کی امام ترمذی نے تفصیل بیان کی ہے۔ ایسے ہی
 دوسری حدیث میں بھی محدثین نے کلام کی ہے۔

② اگر ان حدیثوں کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ دوئوں حدیثیں صغیرہ یا مجنونہ یا مملوکہ پر محمول ہے اگر صغیرہ
 یا مجنونہ یا باندی اپنا نکاح خود کر لے تو ہمارے نزدیک بھی منعقد نہیں ہوتا۔

③ حدیث عائشہ کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ خود حضرت عائشہ سے بغیر اذن ولی کے کسی کا نکاح کرنا ثابت ہے،
 ان کے بھائی عبدالرحمن صغر پر تھے حضرت عائشہ نے ان کی بیٹی حفصہ کا منذر بن زبیر سے نکاح کر دیا تھا۔ مالا نکہ اس کے
 ولی عبدالرحمن تھے اگر حضرت عائشہ کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر جوتی اور ان کا یہ فہم یہ ہوتا کہ بغیر اذن ولی
 کے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو آپ یہ نکاح نہ کرتیں۔

④ لانسکاح الا بولی۔ میں لافنی جنس نفی کمال کے لئے ہے یعنی نکاح کامل نہیں کیونکہ قاضی اسے فسخ کر سکتا ہے
 ایسے ہی باطل کا مطلب یہ ہے کہ یہ نکاح علی شرف الزوال ہے یعنی عنقریب قاضی کی عدالت میں فسخ ہو
 جائے گا۔

⑤ ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود نہیں کہ یہ نکاح ہوا یا نہیں؟ اس کا فیصلہ تو الایم احق بنفہا میں کر دیا گیا ہے
 یہاں لڑکی کے اس اقدام کی مذمت اور حوصلہ شکنی کرنی مقصود ہے کہ اسے خود یہ اقدام کرنا خلاف حیا و حرکت ہے
 ایسا نہ کرنا چاہیے یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر کیا تو ہو گا یا نہیں۔

المیئلہ الثالثہ

ولایت اجبار کا مدار کسی کے نکاح کا اختیار ہونا ولایت کہلاتا ہے۔ ولایت کی دو قسمیں ہیں ولایت
 اجبار ولایت استجاب، ولایت اجبار وہ ولایت ہے جس میں جس کا نکاح کر لیا گیا ہے اس کے اذن کی

ط جابح ترمذی ص ۲۰۹ ج ۱ ٹہ دیکھئے بذل المجہود ص ۲۱ ج ۳ عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۲۰۔

تہ آخر مجملہ ملک باسناد صحیح (اعلاء السنن ص ۶۹ ج ۱۱ نقل من الدراية)

مردت نہ ہو ولایت استحباب وہ ولایت ہے جس میں جس کا نکاح کرایا گیا ہے اس کے اذن کے بغیر نکاح صحیح نہ ہو۔

عورت پر ولایت اجبار کا مدار کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے، غنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار مضمرہ صغیرہ پر ولایت اجبار ہوگا کبیرہ پر نہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار بکارت ہے۔ اس طرح عورت کی کل چار قسمیں ہوں۔

① صغیرہ باکرہ ② کبیرہ شیبہ ③ صغیرہ شیبہ ④ کبیرہ باکرہ۔ پہلی دو صورتیں ائمہ اربعہ میں اتفاقی ہیں پہلی میں بالاتفاق ولایت مجبرہ ہوگی اور دوسری میں بالاتفاق نہیں ہوگی آخری دو صورتیں اختلافی ہیں تیسری صورت میں ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہوگی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہوگی اور چوتھی صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہوگی ہمارے نزدیک نہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ | ائمہ ثلاثہ بعض احادیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں مثلاً ایک حدیث میں ہے لَا تَنْكُحُ الشَّيْبَ حَتَّى تَسْتَأْذِنَ مَعْلُومٌ ہوا غیر شیبہ کا نکاح بغیر استیذان کے جائز ہوگا۔ الا یہما حق بنفسہا والی حدیث کی بعض روایات میں الشیب کا لفظ ہے اس کے مفہوم مخالف سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک دیے ہی معتبر نہیں ہر اگر مفہوم منطوق کے معارض ہو تو بالاتفاق منطوق کو ترجیح ہوتی ہے ہمارا استدلال منطوق سے ہے۔ کما سیأتی۔

اس باب کی فصل اول حضرت خنساء بنت خذام کا واقعہ آرہا ہے جس میں یہ ہے کہ وہ شیبہ تھیں ان کے والد نے ان کا نکاح ان کی رضا کے بغیر کر دیا تھا تو آنحضرت ﷺ نے یہ نکاح ختم کر دیا تھا۔ اس واقعہ سے بھی بعض شافعیہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس رد نکاح کی وجہ ثبوت نہیں تھی بلکہ خنساء بالغہ تھیں اس لئے آنحضرت ﷺ نے اس نکاح کو غیر صحیح قرار دیا چنانچہ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی پہلے خاوند سے اولاد بھی تھی۔

دلیل احناف | ① اس باب کی پہلی متفق علیہ حدیث جس میں یہ لفظ بھی ہیں ”لا تَنْكُحُ الْبُكَ حَتَّى تَسْتَأْذِنَ“ یہاں باکرہ سے مراد بالغہ ہے کیونکہ یہاں کہا گیا ہے کہ اس سے اذن لیا جائے اور اذن نابالغہ کا معتبر نہیں اس حدیث کے منطوق سے معلوم ہوا کہ بالغہ باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں لہذا بکارت مدار ولایت مجبرہ نہ ہوئی۔

② فصل ثالث کی پہلی حدیث بحوالہ البوداد عن ابن عباس ان جاریہ بکراً أنت رسول
 اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فَذَكَرْتُ اَنْ اَبَاہَا زَوْجِہَا رَہِی کَارِہَۃً فَاَخْبَرَهَا
 النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اِس قَم کے اندر میں واقعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
 نے باکرہ بالغہ کا نکاح جو اس کے ولی نے اس کے اذن کے بغیر کیا تھا باطل قرار دیا ہے

عن ابى هريرة لا تنكح الايمحى تستامروا لا تنكح البكر حتى تستاذن مني -

یہاں دو لفظ استعمال کئے گئے ہیں ایم کے لئے استیمار کا اور بجر کے لئے استیدان کا مقصود ایک ہی ہے کہ جب تک ان سے اذن حاصل نہ ہو ان کا نکاح نہیں ہوتا، الفاظ میں فرق کر کے یہ بتانا ہے کہ ثیبہ کے نکاح کے لئے مراحتہ اذن ضروری ہے کیونکہ استیمار کا معنی ہے طلبِ امر کرنا یعنی زبان سے کہے تب نکاح کر دے۔ باکوہ کے نکاح کے لئے استیدان کافی ہے یعنی ایسی علامت ہی کافی ہے جس سے پتہ چل جائے کہ وہ راضی ہے۔ لہذا اس کا سکوت بھی اذن ہی سمجھا جائے گا۔

ایم کا اطلاق ہر اس عورت پر ہوتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ اس کا نکاح ہی نہ ہوا ہو یا بیوہ یا مطلقہ ہو۔ اب یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ایم میں جب باکرہ بھی داخل ہے تو پھر اس کے لئے الگ سے یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی ”لَا تَنْكِحُوا الْمُبْرَاتِ حَتَّى تَسْتَأْذِنَ“ اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ الگ الگ محملوں میں ذکر کر کے اور بکر کی تخصیص بعد التعمیم کر کے دونوں کے اذن کی نوعیت میں فرق کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اتنا فرمایا ”لَا تَنْكِحُوا إِلَّا بِمَوْحَتِي تَسْتَأْذِنَ“ تو کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید باکرہ اس حکم میں داخل نہ ہو اس میں حیاء کا غلبہ ہوتا ہے اس سے کیسے اذن لیا جاسکتا ہے اس لئے مستقل جملہ لاکر اس شبہ کا ازالہ کر دیا، اس بات کا قرینہ یہ ہے کہ خود اس حدیث میں ہے کہ جب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے باکرہ سے طلبِ اذن کا ذکر فرمایا تو صحابہؓ نے عرض کیا ”وکیف اذہا“ اس سے اجازت کیسے لی جاسکتی ہے اس پر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا ”اَنْ تَسْکِتَ“ یعنی اس کا خاموش رہنا ہی اذن ہے۔

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال البغايا اللاتي

يُنْكِنُ أَنْفُسَهُمْ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ ۚ ۲۴۱

نکاح میں بیہینہ کا حکم

گواہ نکاح کے لئے مشروط نہیں ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی کے نزدیک نکاح کے وقت دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے امام احمد کی بھی مشہور روایت یہی ہے امام مالک کا مذہب عموماً یوں نقل کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک دو گواہ ضروری نہیں اعلان ضروری ہے لیکن مالکیہ کی کتب کی چھان بین کے بعد ان کے مذہب کی صحیح تقریر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک عقد نکاح کے وقت دو گواہوں کا ہونا مندوب ہے اور دخول کے وقت تک دو گواہ بنالینا واجب ہے ائمہ ثلاثہ سے ان کا اختلاف یہ ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عقد کے وقت دو گواہوں کا ہونا انعقاد عقد کے لئے ضروری ہے امام مالک کے نزدیک دو گواہ تکمیل عقد کے لئے ضروری ہیں۔ زیر بحث حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

باب اعلان النکاح والخطبة والشرط

عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم ائحق

الشرط انکاحاً ما استحللتوبہ الفروج ۲۷۱

شرط فی النکاح حکم ۱) نکاح میں شرط تین قسم کی ہو سکتی ہیں وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق بلکہ لوازم عقد میں سے ہیں جیسے نفقہ وغیرہ ایسی شرط کا پورا کرنا ضروری ہے۔

۲) وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے ایسی شرطوں کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳) وہ جائز شرطیں جو نہ عقد کے لوازم میں سے ہیں اور نہ ہی مقتضائے عقد کے خلاف ہیں جیسے خاص گھر میں رہنے کی شرط۔ ایسی شرطوں کا ایفاء دینا نہ ضروری ہے قضاء نہیں۔

عن علی ابن رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء

یوم خیب الخ ۲۷۲

متعہ کا حکم متعہ کا معنی ہے تمتع کے مادہ سے کوئی لفظ بول کر کسی عورت سے سنت مخصوصہ

۱۔ اعلام السنن ص ۶۵ ج ۱۱ ۲۔ الکوکب الدری ص ۳۳۰ ج ۱۔

۳۔ المغنی ابن قدامہ ص ۲۵۱ ج ۶، الکوکب الدری ص ۳۳۰ ج ۱۔

۴۔ المغنی لابن قدامہ ص ۲۵۰ ج ۶ ۵۔ دیکھئے الکوکب الدری ص ۳۳۱ ج ۱۔

کے لئے نکلج کرنا، حنفیہ کے نزدیک متعہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں م س ر ع کے مادہ کا کوئی لفظ بولا جائے دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ نکاح مؤقت میں بھی مدت متعین ہوتی ہے لیکن بعض کتب فقہ حنفی میں متعہ اور نکاح مؤقت میں دو فرق بیان کئے گئے ہیں۔

① متعہ میں م س ر ع کے مادہ کا کوئی صیغہ ہوتا ہے نکاح مؤقت میں ایسا نہیں ہوتا۔
 ② نکاح مؤقت میں گواہوں کا ہونا ضروری ہے متعہ میں ایسا نہیں اسی طرح اس میں مدت متعینہ کا ذکر ضروری ہے جبکہ متعہ میں اگر صرف ائمتہ بک کہا تو متعہ متحقق ہو جائے گا۔ نکاح مؤقت حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک باطل ہے امام زفر کے نزدیک نکاح ہو جاتا ہے لیکن توقیت باطل ہوتی ہے۔ نکاح مؤقت کو مؤقت رکھتے ہوئے اس کے جواز کا اہل السنۃ والجماعت میں سے کوئی بھی قائل نہیں۔

اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک متعہ ناجائز ہے۔ حرمت متعہ کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

حرمت متعہ کے دلائل ① قرآن کریم کی متعدد آیات میں شہوت رانی کی اجازت صرف دو جگہ دی گئی ہے (۱) بیوی (۲) باندی (۳) (إلا علیٰ أزواجہم أو ما ملکت أیمانہم)

جس عورت سے متعہ کیا گیا ہے وہ ان دو میں سے کسی میں بھی داخل نہیں باندی نہ ہونا تو واضح ہے زہر بھی نہیں ہے کیونکہ علاقہ زوجیت کے لوازم یہاں مفقود ہیں مشلہ زوجیت کے لوازم میں سے ایک توارث بھی ہے یعنی بیان بیوی ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ یہاں متعہ کی صورت میں کسی کے نزدیک بھی توارث نہیں ہے۔ اذ انتفی اللزائم انتفی اللزوم جب نہ یہ زوجہ نہ ملوکہ تو یہاں شہوت رانی ناجائز ہوئی۔

② احادیث متواترہ سے متعہ کی حرمت ثابت ہے۔

③ حرمت متعہ پر اجماع بھی ہے۔ بعض صحابہؓ کا پہلے کچھ اختلاف ہوا تھا لیکن جب ان کو نبی کی حدیثیں پہنچ گئیں تو رجوع کر لیا۔

④ قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ متعہ حرام ہونا چاہیے کیونکہ اس سے نسب مخلوط ہو جاتا ہے اور اسلام نے حفاظت نسب کے لئے بہت سخت احکامات دیئے ہیں۔

تحریم متعہ کب ہوئی؟ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ پہلے حلال تھا پھر اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، متعہ کب حرام کیا گیا اس میں روایات مختلف ہیں۔ سب سے مشہور روایت یہ ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرمت متعہ کا اعلان کیا گیا بعض روایات میں رجوع

کہ فتح مکہ کے موقع پر تحریم ہوئی بعض میں ہے کہ عام ادھاس میں ہوئی۔ آخری دو روایتوں میں اتنا تعارض نہیں کیونکہ فتح مکہ، غزوہ حنین ادھاس وغیرہ قریب قریب کے واقعات ہیں۔ روایات دو قسم کی ہو گئیں ایک وہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خیبر کے سفر میں تحریم متعہ ہوئی دوسری وہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ والے سال ہوئی ان روایات میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق کی مختلف تقریریں کی گئی ہیں۔

① خیبر میں تحریم ہوئی پھر فتح مکہ کے موقع پر رخصت ہوئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے تحریم ہو گئی۔ اس تقریر پر تحریم مرتین مانتی پڑے گی۔

② خیبر کے موقع پر تحریم ایسے ہی ہوئی تھی جیسے میتہ کی تحریم۔ یعنی حالت اضطرار میں اس کی اجازت تھی فتح مکہ کے موقع پر بالکل تحریم کر دی گئی حالت اضطرار میں بھی اور حالت اختیار میں بھی۔

③ خیبر کے موقع پر تحریم ابدی بالکل کر دی گئی تھی حالت اضطرار میں بھی اور حالت اختیار میں بھی دوسری روایات کامل یہ ہے کہ بعض لوگوں کو خیبر کے موقع پر تحریم کا علم نہیں ہوا اس لئے اس کے بعد ہر اجتماع میں حرمت کا اعلان ہوتا رہا جس نے جب سنا اسی کے مطابق کہہ دیا کہ فلاں موقع پر تحریم ہوئی، باقی رہا کہ بعض روایات میں ہے کہ تین دن کے لئے دوبارہ اجازت دی گئی تھی تو اس کا عمل یہ ہے کہ تحریم کے بعد بھی بعض لوگ لاعلمی کی وجہ سے متعہ کرتے رہے دیکھنے والوں نے سمجھا شاید اجازت لے کر کیا ہے جب ان کو حرمت کا علم ہوا تو انہوں نے بھی چھوڑ دیا۔

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ متعہ بالمعنی المعروف للسلام

میں کبھی بھی جائز نہیں ہوا جس متعہ کی خیبر میں تحریم ہوئی ہے وہ متعہ بالمعنی المعروف نہیں تھا بلکہ نکاح بالرضخ تھا جس کی صورت یہ ہے کہ آدمی کسی دوسری جگہ جاتا ہے اور وہاں کچھ دن رہنے کا ارادہ ہوا سامان وغیرہ کی حفاظت کے لئے وہاں تھوڑے سے مہر کے ساتھ کسی سے نکاح کر لیا دل میں نیت تھی کہ جب ضرورت پوری ہو گئی تو طلاق دے دوں گا لیکن عقد کے اندر اس کا کوئی تذکرہ نہیں تھا نہ ہی کوئی توقیت تھی بلکہ عقد مطلق تھا، اس کا عام نکاحوں سے فرق دو طرح ہے ایک تو اس میں مہر کم ہوتا ہے دوسرا یہ کہ دل میں بھڑکنے کی نیت ہوتی ہے۔ اس طرح کے نکاح کی ابتداء اسلام میں اجازت تھی بعد میں اس سے منع کر دیا گیا ہے۔

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلنوا هذا النكاح واجعلوا
فالمساجد واضربوا عليه بالدفوف ۲۴۲

نکاح کے موقع پر اعلان و تشہیر کے لئے دف اور نقارہ وغیرہ بجانا جائز ہے، اس کے ساتھ دوسرے

آلات لہو کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح اگلی حدیث میں غنا کا ذکر ہے۔ یہاں غنا سے مراد اچھی آواز سے صحیح معنوں والے شعر پڑھنا ہے یہ اس وقت جائز ہے جبکہ پڑھنے والا ایسا نہ ہو جس کے پڑھنے سے فتنہ کا اندیشہ ہو۔ مثلاً پڑھنے والی بچیاں غیر مشحاة ہیں۔

باب المحرمات

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم لا یجمع بین المرأة وعمتها ولا بین المرأة وخالاتها ص ۲۴۳

دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا تو نص قرآنی سے حرام ہے بھتیجی اور بھوپھی، بھانجی اور خالہ کو جمع کرنا بھی حرام ہے۔ یہی حکم ہر ان دو عورتوں کے جن میں قرابت محرمہ ہو یعنی ان میں سے کسی ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو نکاح درست نہ ہوتا ہو۔ ایسی عورتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ یاد رہے کہ یہ حرمت دونوں طرف سے ہونا ضروری ہے یعنی ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تب بھی نکاح حرام ہو۔ اور اس کے برعکس کیا جائے تب بھی حرام ہو۔ اگر ایک کے مرد اور دوسری کو عورت فرض کرنے سے نکاح حرام ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس کرنے سے ایسا نہیں ہوتا تو ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز ہے مثلاً بیوی اور اس کے پچھلے خاوند کی بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا جہور کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اگر پچھلے خاوند کی بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو نکاح حرام بنتا ہے کیونکہ دوسری طرف زوجۃ الأب ہے لیکن اگر بیوی کو مرد فرض کیا جائے تو نکاح کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔

عن أم الفضل قالت إني نبي الله ﷺ لا تحرم الرضعة أو الرضعتان إلہ ص ۲۴۳

مفت در رضاعت محرمہ | کتنی مقدار دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ مطلق رضاعت سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے خواہ ایک گھونٹ ہی ہو جہور فقہاء کا یہی مسکک ہے بلکہ لیث نے تو اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پانچ رضعات سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اس سے کم سے نہیں۔ داؤد وغیرہ بعض اصحاب نواہر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ

تین رخصیات سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔

دلیل جمہور (۱) قرآن کریم کی آیت **وَأَمْسَا تَكْمَلُ لَلَّتِ أُرْمَعْنَكُم** اس میں مطلق رخصت کی وجہ سے تحریم کا حکم لگایا گیا ہے مقدار کی کوئی قید نہیں۔

(۲) حدیث **إِنَّ اللَّهَ يَحْرِمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرِمُ مِنَ النَّسَبِ** رواہ مسلم یہ حدیث بھی مطلق ہے۔
دلیل اصحاب ظواہر زیر بحث حدیث لا تحرم الرضعة ادا الرضعتان معلوم ہوا کہ حرمت کے لئے کم از کم تین رخصیات کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل شوافع حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ قرآن میں پہلے یہ حکم نازل ہوا تھا کہ دس رخصیات سے حرمت ہوتی ہے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور خمس رخصیات معلومات سے حرمت کا حکم نازل ہوا جب آنحضرت ﷺ کی وفات ہوئی اس وقت قرآن میں یہ الفاظ پڑھے جاتے تھے۔

جواب اگر آنحضرت ﷺ کی وفات تک قرآن کریم میں خمس معلومات کے لفظ ہوتے تو یہ ضرور منقول ہوتے قرآن کی متواتر قراءات میں سے کسی میں تو ہوتے کسی بھی متواتر

قراءت میں ان الفاظ کا نہ ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ آنحضرت ﷺ کی وفات سے پہلے یہ الفاظ منسوخ ہو چکے تھے ورنہ لازم آئے گا کہ قرآن کریم کے ایسے الفاظ جو آنحضرت ﷺ کی وفات تک موجود تھے منسوخ نہ ہوئے تھے وہ بعد میں منسوخ ہو گئے اور یہ لازم محال اور آیت **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَمَافِقُونَ** کے خلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ پہلے عشر رخصیات سے حرمت کا حکم تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور خمس رخصیات کا حکم نازل ہوا پھر یہ بھی منسوخ ہو گیا اور مطلق رضاعت سے حرمت کا حکم نازل ہوا لیکن حضرت عائشہؓ کو اس آخری نسخ کا علم نہیں ہوا۔ انہوں نے اپنے علم کے مطابق یہ فرمادیا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا بھی یہی جواب ہے کہ یہ اس وقت کی حدیث ہے جبکہ خمس رخصیات والا حکم منسوخ نہیں ہوا تھا۔

عن عقبہ بن الحارث أنه تزوج ابنه لأبى اہاب بن عزیز فحأقت امرأۃ فقالت قد ارضعت عقبہ الخ ص ۲۴۳

حاصل حدیث کا یہ ہے کہ حضرت عقبہ بن عامر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عورت سے شادی کی شادی کے بعد ایک عورت آکر کہنے لگی کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا، لیکن اس کے دودھ پلانے کی کوئی اور شہادت

نہ مل سکی نہ ہی خود اس عورت نے پہلے کہی اس کا تذکرہ کیا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیف وہ قیل" یعنی تم اس کو کیسے رکھو گے جبکہ یہ بات ہی جاچکی ہے۔

شہادت مرضعہ سے ثبوت حرمت اگر ایک عورت شہادت دے کہ میں نے فلاں شخص کو دودھ پلایا تھا کیا محض اس کی شہادت سے حرمت

رضاعت ثابت ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام احمد و اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ محض مرضعہ کے کہنے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے حضرت ابن عباس سے بھی یہی منقول ہے امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جہاں سلف کا مذہب یہ ہے کہ محض مرضعہ کی شہادت سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں ان حضرات کا بھی اختلاف ہوا ہے کہ پھر حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے کتنی شہادت ضروری ہے امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی ہونی چاہیے حنفیہ کے نزدیک رضاعت میں بھی شہادت کا عام ضابطہ چلے گا کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ضروری ہیں۔

امام احمد و اسحاق زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

① ہو سکتا ہے کہ آپ کو وحی کے ذریعہ یقین ہو گیا ہو کہ واقعی اس عورت نے دودھ پلایا تھا اس لئے چھوڑنے کا حکم فرمایا۔

② چھوڑنے کا حکم قضاء اور فیصلہ شرعیہ کے طور پر نہیں تھا بلکہ احتیاط اور توہم کی بناء پر تھا یعنی اگرچہ شرعاً اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی لیکن شک تو پیدا ہو ہی گئی نیز عوام میں بھی بات چل نکلے گی اور لوگ کہیں گے کہ رضاعتی بہن رکھی ہوئی ہے نہ خود کو طہینان ہو گا نہ لوگ مطمئن ہوں گے تو بہتر یہی ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے اس فیصلہ کے قضاء شرعی نہ ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ قضاء کے لئے ضروری ہے قاضی شاہد کو عدالت میں بلا کر اس کی شہادت سننے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا معلوم ہوا محض مشورہ تھا۔

لَا يَحْرُمُ مِنَ الْحَرَمِ إِلَّا مَا فَتَى الْأُمَمَاءُ ۖ ص ۲۴۳

مطلب یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو معدہ میں جا کر مکمل غذا کا کام دے ایسا دودھ مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے ہوتا ہے یعنی اگر مدت رضاعت سے پہلے دودھ پلایا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہوگی اور اگر مدت رضاعت ختم ہونے کے بعد پلایا جائے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی "وكان قبل الفطام" میں عطف تفسیری ہے "قبل الفطام" کا مطلب یہ ہے کہ دودھ پلانے کی شرعی مدت ختم ہو چکی ہے پہلے ہو۔ لہذا اگر مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے دودھ پھڑا دیا گیا۔ اس کے بعد مدت

رضاعت کے اندر اندر کسی نے اس کو دودھ پلا دیا تو اس سے ظاہر الرادیاہ کے مطابق حرمت ثابت ہو جائے گی "فی الثدی" میں مضاف محذوف ہے اسی فی ایام الثدی ایام ثدی سے مراد بھی دودھ پینے کے جواز کے دن ہیں۔ ثبوت حرمت کے لئے محذوری نہیں ثدی کو منہ لگا کر ہی دودھ پلایا جائے۔

دعن ابن عمر أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن معه فقال النبي صلى الله عليه وسلم أسلمت أربعاً وفارق سائرهن ۲۴۴۔

اگر کوئی شخص مسلمان ہو جائے اس کے ساتھ اس کی بیویاں بھی مسلمان ہو جائیں اور بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ ہو تو اس بات پر توافق ہے کہ ان میں سے چار رکھ سکتا ہے باقی کو چھوڑنا ضروری ہے۔ لیکن کوئی سی رکھے اور کوئی چھوڑے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک اس کو اختیار ہے جو چاہے رکھ لے اور جو نہی چاہے چھوڑ دے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تخمیر نہیں بلکہ پہلی چار جن سے نکاح ہوا تھا ان کو رکھ لے باقیوں کو چھوڑ دے یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ دو بیویاں آپس میں نہیں ہوں۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جو چار نکاح پہلے ہوئے تھے وہ تو اسلام کی نظر میں صحیح ہیں چار کے بعد جو نکاح ہوئے وہ اسلامی نقطہ نگاہ سے درست ہی نہ تھے وہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوئے لیکن ان کے اسلام لانے سے پہلے ہم نے ان سے تعرض اس لئے نہیں کیا تھا کیونکہ اہل ذمہ کے مذہبی اور شخصی معاملات میں مداخلت نہیں کی جاتی لیکن جب وہ مسلمان ہو گئے ہیں تو اب قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ ہو گا شیخین کا یہ استدلال قواعد شرعیہ عام پر مبنی ہے۔

ائمہ ثلاثہ زیر بحث غیلان بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جب یہ مسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں جو ان کے ساتھ ہی مسلمان ہو گئی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ ان میں سے چار رکھ لو باقی چھوڑ دو انہوں نے سب سے پرانی کو بھی چھوڑ دیا۔ ایسے ہی اس حدیث کے بعد فیروز دہلی کی حدیث آرہی ہے کہ یہ جب اسلام لائے تو ان کی دو بیویاں آپس میں نہیں تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اختر ایسہما شئت ان میں سے جو چاہو اختیار کر لو اور دوسری کو چھوڑ دو۔

شیخین کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

① اختیار سے یہ مراد نہیں کہ مجبور میں سے جو نہی چاہے رکھ لے بلکہ حدیث میں اختر وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں ان سے مراد اختیار قدیمات ہے یعنی یہ جائزہ لو کہ ان میں سے قدیمات کو نہی ہیں قدیمات جہاں کر رکھ لے باقی کو چھوڑ دے لیکن یہ جواب مناسب معلوم نہیں ہوتا کیونکہ غیلان بن سلمہ خود فرماتے ہیں کہ میں نے سب سے پرانی کو چھوڑ دیا تھا ایسے ہی فیروز دہلی کی حدیث میں ہے اختر ایسہما شئت ایہما شئت بلکہ لفظ اس تاویل پر زیادہ منطبق نہیں ہوتے۔

② بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ چار سے زائد عورتوں یا دو بہنوں کے ساتھ نکاح ایک ہی عقد میں کیا ہو اس صورت میں اختیار ہوگا لیکن یہ جواب بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ایک ہی عقد میں نکاح کیا ہو تو بہا سے نزدیک سب عورتوں سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔

③ سب سے بہتر جواب وہ ہے جو امام طحاوی نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب واقعی یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس کو اختیار دیا تھا کہ ان میں سے جو چاہو رکھ لو لیکن یہ حق نکاح اس وقت کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ نکاح اس وقت ہوئے تھے جبکہ چار سے زائد عورتوں سے نکاح سے نہیں نازل نہیں ہوئی تھی ایسے ہی جمع عین الاختین سے بھی نہیں تھیں تھی، چونکہ یہ نکاح نزول نہیں سے پہلے ہو چکے تھے اس لئے یہ نکاح صحیح ہے سب اس کی بیویاں بن گئی تھیں اس لئے حق اختیار دینا معقول بات ہے، لیکن جو چار سے زائد نکاح نہیں کے بعد ہوئے ہیں وہ تو منعقد ہی نہیں ہوئے ان میں حق اختیار کیے دیا جاسکتا ہے۔ لہذا موجودہ حالات میں ان حدیثوں سے مسئلہ نہیں نکالا جاسکتا یہ حدیثیں صرف ان نکاحوں سے متعلق ہیں جو پہلے سے پہلے ہو چکے تھے۔

عن ابن عباس قال أسلمت امرأة فتردجت فجاء زوجها الأول إلى النبي ﷺ عليه وسلم الخ ۲۷۵

اس حدیث اور اس کے ساتھ ذکر کردہ چند واقعات کو سمجھنے کیلئے چند متعلقہ مسائل کا سمجھ لینا

مناسب ہے۔

① اگر زوجین کا فرہوں اور دارالاسلام میں ہوں ان میں سے اگر مرد مسلمان ہو جائے اور عورت غیر کتیبہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک قاضی عورت پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ اسلام قبول کرے تو نکاح باقی رہے گا۔ اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تو قاضی ان میں تفریق کرنے کا یہ تفریق حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فسخ نکاح ہوگی طلاق نہیں ہوگی اگر بیوی کتیبہ ہو تو بغیر عرض اسلام کے ہی نکاح برقرار رہے گا اگر بیوی مسلمان ہو جائے تو مرد پر اسی طرح اسلام پیش کیا جائے گا اگر مسلمان ہو جائے تو نکاح برقرار رہے گا اور اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو قاضی ان میں تفریق کر دے گا یہ تفریق طہرین کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہوگی۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ فرقت طلاق نہیں ہوگی بلکہ فسخ ہوگا۔

اگر زوجین دارالحرب میں ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک یہاں دوسرے پر عرض اسلام ضروری نہیں، بلکہ عورت کی عدت گزرنے تک انتظار کیا جائے گا اگر عدت گزرنے سے پہلے پہلے دوسرا مسلمان ہو جائے تو نکاح برقرار رہے گا اگر عدت کی مدت کے اندر مسلمان نہ ہو تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ گویا حنفیہ کے نزدیک پہلی صورت میں تفریق کا سبب اباد عن الاسلام یعنی اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا ہے

دوسری صورت میں عدت کی مدت کے اندر اسلام نہ لانا ابا عن الاسلام کے قائم مقام ہے اور سبب فرقت ہے شافعیہ کے نزدیک دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہے کہ اگر دخول کرچکا ہو تو عدت کی تمت گزرنے کا انتظار کیا جائے اگر اس مدت میں اسلام نہ لائے تو فرقت ہو جائے گی اگر اسلام لے آئے تو نکاح باقی ہے گا۔ اگر حائضہ نے پہلے دخول نہ کیا ہو تو ایک کے مسلمان ہوتے ہی فرقت ہو جائے گی۔

۱۱) اختلاف داریں بھی حنفیہ کے نزدیک فرقت کا سبب ہے مثلاً زوجین دار الکفر میں تھے ایک مسلمان یا ذمی ہو کر دار الاسلام میں آجاتا ہے تو حنفیہ کے نزدیک فرقت واقع ہو جائے گی شافعیہ کے نزدیک اختلاف داریں فرقت کا سبب نہیں۔

۱۲) شافعیہ کے نزدیک بی یعنی زوجین یا احد الزوجین کا مسلمانوں کے ہاتھوں قید ہو جانا سبب فرقت ہے حنفیہ کے نزدیک یہ سبب فرقت نہیں۔

آخری دو مسئلوں کی روشنی میں کئی صورتیں نہیں گی۔

(۱) زوجین کا فہون دار الحرب میں تھے اکٹھے مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دار الاسلام میں آگئے تو بالاتفاق فرقت نہیں ہوگی نکاح برقرار ہے گا۔

(ب) زوجین میں سے ایک قید ہو کر دار الاسلام میں آگیا دوسرا دار الحرب میں رہا تو بالاتفاق فرقت واقع ہو جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک سببی کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک تباین داریں کی وجہ سے۔

(ج) زوجین کا فرین اکٹھے قید ہو کر دار الاسلام میں آگئے، شافعیہ کے نزدیک فرقت ہو جائے گی سببی کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

(د) زوجین میں سے ایک خود مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دار الاسلام میں آگیا دوسرا دار الکفر میں رہا تو حنفیہ کے نزدیک فرقت ہو جائے گی۔ اختلاف داریں کی وجہ سے اور شافعیہ کے نزدیک نہیں ہوگی لعدم وجود اسبی۔

زیر بحث حدیث کے ماتحت اصل مقصود تیسرے مسئلہ کی وضاحت ہے کہ تباین داریں سے فرقت واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ دوسرے مسائل بالتبع بیان کئے گئے ہیں۔

مشکوٰۃ میں پیش کردہ دلائل اور ان کے جوابات

صاحب مشکوٰۃ نے پہلے یہاں ابن عباسؓ کی

زیر بحث حدیث پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ایک عورت مسلمان ہو گئی اور اس نے دوسرا نکاح کر لیا اس کا خاوند نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ میں مسلمان ہو چکا تھا اور اس کو میرے اسلام کا علم بھی تھا پھر بھی اس نے دوسرا نکاح کر لیا،

آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے (اس عورت کا دوسرا نکاح باطل قرار دے کر) اس کو پہلے خاوند کی طرف لوٹا دیا۔ یہ حدیث پیش کرنے کے بعد صاحبِ مکوۃ نے شرح السنہ سے نقل کیا ہے۔ **ان جماعۃ النساء ردھن النبی صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم بالنکاح الاول علی اُزدجہن عند اجتماع الاسلامین بعد اختلاف الدین والدار۔** یعنی عورتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن میں پہلے تو اختلاف دین و اختلاف دار پایا گیا یعنی ان میں سے کچھ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آگیا پھر کچھ عرصہ بعد دوسرا بھی مسلمان ہو گیا تو آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے پہلے ہی نکاح کی وجہ بیوی خاوند کی طرف لوٹا دیا۔ اس کے بعد امام بغوی نے چند مثالیں دی ہیں گویا امام بغوی اور صاحبِ مکوۃ زیر بحث حدیث ابن عباس اور شرح السنہ میں ذکر کردہ مثالوں سے استدلال کرنا چاہتے ہیں اس بات پر کہ تباین دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ ان دلائل کو ترتیب دار ذکر کر کے ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث جس کا ماصل پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جواب لیکن اس روایت سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس روایت میں ایسی کوئی تصریح نہیں کہ ان میں تباین دارین ہوا تھا، حدیث میں صراحت نہیں عورت پہلے دارالکفر سے اگر مسلمان ہوئی تھی ہو سکتا ہے کہ اہل ذمہ میں سے کوئی عورت ہو، دوسرا نکاح اس لئے رد فرمایا کہ اعداؤں میں سے کسی سے اسلام لانے سے نکاح ختم نہیں ہوتا اگر بالفرض تسلیم کر لیں کہ وہ میاں بیوی پہلے دارالحرب میں رہتے تھے تب بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ پہلے میاں بیوی دارالکفر میں ہی مسلمان ہو چکے تھے بعد میں بیوی نے ہجرت کی ہے۔

دلیل نمبر ۲ صاحبِ شرح السنہ نے صفوان بن امیہ اور ان کی بیوی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ فتح مکہ کے موقع پر صفوان کی بیوی مسلمان ہو چکی تھی۔ لیکن صفوان خود مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ مکہ سے بھاگ گئے تھے۔ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کے چنانہ بھائی دہب بن عمیر کو اپنی رواد دیکر بھیجا تھا یہ رواد بطور امان کی نشانی کے تھے، چنانچہ یہ مکہ میں آئے اور اسلام قبول کرنے یا نہ کرنے کے بارہ میں سوچنے کے لئے آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے مہلت طلب کی آپ نے مہلت دے دی چنانچہ تقریباً ایک مہینہ کے بعد مسلمان ہو گئے۔ اور ان کی بیوی انہی کے نکاح میں رہی۔ یہاں صفوان مکہ سے چلے گئے تھے لہذا تباین دارین ہو گیا اس کے باوجود آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کا نکاح باقی رکھا۔

جواب اس روایت میں تباین دارین کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ صفوان کی بیوی تو مکہ میں ہی تھیں جو دارالاسلام بن چکا تھا استدلال کے ذمہ یہ ثابت کرنا ہے کہ صفوان اتنی دور چلے گئے تھے کہ حدود دارالاسلام سے نکل گئے تھے زیر بحث روایت میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ دوسری روایات

پتہ چلتا ہے کہ یہ مکہ کے مضافات میں ہی تھے اس سے باہر نہیں نکلے تھے۔ دارالاسلام نے نکلنا ثابت نہ ہوا بلکہ زویہن دارالاسلام میں تھے اس صحت میں اسلام پیش کیا جاتا ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اسلام قبول کرنے کی دعوت دی انہوں نے انکار نہیں کیا بلکہ مہلت مانگی ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے مہلت دے دی چنانچہ یہ مسلمان ہو گئے، اگر اباہ عن الاسلام کرتے تو نکاح فسخ ہو جاتا۔

دلیل نمبر ۳ عکرمہ بن ابی جہل کی بیوی ام حکیم بنت الحارث بن ہشام فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہو گئی تھیں لیکن عکرمہ مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ یمن کی طرف بھاگ گئے۔ ام حکیم بھی ان کے پیچھے گئیں اور وہاں جا کر ان کو دعوت اسلام دی چنانچہ عکرمہ بھی مسلمان ہو گئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کے اسلام پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کیا اور ان دونوں کو اپنے نکاح پر برقرار رکھا۔

جواب یہاں بھی تباین داریں کا تحقق متیقن نہیں ہے کیونکہ عکرمہ کے مکہ سے نکلنے کے بعد ان کی بیوی ان کے پیچھے جلی گئی تھیں جو سکتا ہے کہ عکرمہ کے دار الکفر کی حدود میں داخل ہونے تک ام حکیم بھی مکہ کی حدود سے نکل چکی ہوں، نیز جب ام حکیم مسلمان ہوئی ہیں اس وقت عکرمہ مکہ میں تھے اب تفریق کے لئے ضروری ہو گیا تھا کہ ان پر اسلام پیش کیا جائے اور وہ اسلام سے انکار کر دیں، بغیر عرض اسلام کے فرقت نہیں ہو سکتی تھی چنانچہ ان پر جب اسلام پیش کیا گیا تو یہ مسلمان ہو گئے ہر ب من مکہ عرض اسلام سے پہلے ہوا تھا۔

حضرت زینب اور ابوالعباس کے دوسرے نکاح کی بحث امام بغوی نے جو واقعات

پیش کئے ہیں ان میں سے کسی میں بھی تباین داریں کی کوئی مزاحمت موجود نہیں اس لئے ان سے شافعیہ کے مسلک پر استدلال بہت مشکل ہے اس سلسلہ میں اختلاف کا اصل مدار ایک اور واقعہ ہے وہ ہے حضرت زینب اور حضرت ابوالعباس کے واقعہ آنحضرت کی ماجراؤں میں حضرت ابوالعباس نکاح میں تھے ابوالعباس ابتداء مسلمان نہیں ہوئے تھے ابن ابی سلمان اور کافر کے درمیان نکاح کی حرمیت بھی نازل نہیں ہوئی تھی، غزوہ بدر میں ابوالعباس مشرکین قیدیوں کے ساتھ قید ہو کر مدینہ میں آئے تھے، جب قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑنے کا فیصلہ کیا گیا تو حضرت زینب نے ان کے فدیہ کے طور پر ایک ہاتھی بچا یہ وہ ہاتھ جو حضرت خدیجہ نے ان کو دیا تھا یہ ہار دیکھ کر حضرت خدیجہ کو یاد کر کے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم بردقت طاری ہو گئی اور صحابہ سے پوچھا اگر طیب خاطر سے اجازت دو تو یہ ہار واپس کر دیا جائے اور ابوالعباس

۱۔ وفی التجرید للقدوری عن الواتدی أنه (ای وہب بن عمیر) أدرکہ بمرقاء السفن لأهل مکة، وهذا الموضع من توابع مکة فلم يختلف به وبرزوجہ للمدارک ذانی الجوزہ للنقی (اعلاء السنن من ۱۱ ج ۱) ۲۔ اعلاء السنن من ۱۲ ج ۱۔

کو بغیر فدیہ کے آزاد کر دیا جائے، سب صحابہؓ نے اس کی بخوشی اجازت دے دی و چنانچہ ان کو آزاد کر دیا گیا لیکن ساتھ یہ معاہدہ بھی کر لیا گیا کہ مکہ میں جا کر زینب کو بھیج دیں (جو ابھی تک مکہ میں ہی تھیں) چنانچہ انہوں نے مکہ میں جا کر حضرت زینب کو مدینہ کی طرف روانہ کر دیا، چھ سال کے بعد ابو العاص خود بھی مسلمان ہو کر مدینہ منورہ تشریف لے آئے، آنحضرت ﷺ نے اپنی صاحبزادی کو انہی کے نکاح میں رکھا۔

اتنی بات پر تو سب روایات متفق ہیں کہ حضرت زینب بعد میں حضرت ابو العاص کے نکاح میں ہی رہیں لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ ان کا دوبارہ جسدید نکاح ہوا تھا یا سابقہ نکاح کی وجہ سے زینب کو ان کی طرف لوٹا دیا گیا تھا، ترمذی وغیرہ میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جبہ کی روایت ہے، **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلٰى ابِى الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بِمَسْرَجٍ جَدِيدٍ وَنِكَاحٍ جَدِيدٍ**۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح جدید ————— ہوا تھا ترمذی ہی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے **رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلٰى ابِى الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بَعْدَ سِتِّ سَنِينَ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَحْدِثْ نِكَاحًا**، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نکاح جدید نہیں ہوا تھا بلکہ پہلے نکاح کے ساتھ ہی ان کو لوٹا دیا گیا تھا۔ سند کے اعتبار سے دونوں روایتیں قابل قبول ہیں اگرچہ تھوڑی تھوڑی کلام دونوں روایتوں میں ہے۔ حنفیہ نے اپنے مذہب کا مدار پہلی روایت کو بنایا ہے۔ ————— اور حنفیہ

نے دوسری روایت کو اپنے مسلک کا مدار بنایا ہے۔ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین داریں سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین داریں سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔

دونوں روایتوں میں تعارض ہوا اس لئے تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ ترجیح کے اعتبار سے دیکھیں تو محدث عمرو بن شعیب عن ابیہ میں جہدہ کو ترجیح ہونی چاہیے کیونکہ وہ پہلے نکاح کی مثبت ہے جبکہ محدث ابن عباسؓ میں تعارض اور ثانی میں تعارض کی وجہ سے مثبت کو ہوتی ہے تطبیق کے لئے ایک روایت کو اپنے ظاہر پر رکھ کر دوسری میں تاویل کرنی پڑے گی، حنفیہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ میں جہدہ کو اپنے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور حدیث ابن عباسؓ میں ان کی طرف سے مندرجہ ذیل تفسیر کی گئی ہے۔

① **النِّكَاحُ الْأَوَّلُ** میں باء مبدیہ ہے یعنی بسبب النِّكَاحِ الْأَوَّلِ، یعنی حضرت زینب کو اگرچہ نکاح جدید کی وجہ سے حضرت زینب کے پاس بھیجا گیا ہے لیکن اس نکاح جدید کا سبب پہلا نکاح ہی تھا چونکہ یہ پہلے ان کے نکاح میں رہی تھیں اور انہوں نے ان کو بھیجنے کا وعدہ کر کے اس کا ایفا کیا اس لئے آنحضرت ﷺ نے دوبارہ ان کے ساتھ نکاح کر دیا۔

۲) بالنکاح الأول کا معنی ہے بشرط النکاح الاول یعنی نکاح اگرچہ نیا ہوا تھا لیکن اس میں کوئی شرط وغیرہ نہیں لگائی گئی تھی بلکہ پہلے نکاح والی شرطوں کے ساتھ ہی نکاح ہوا تھا۔

شافعیہ کے استدلال پر ایک اشکال شافعیہ نے حدیث ابن عباس سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب کو چھ سال بعد سابقہ نکاح کے ساتھ واپس ابو العاص کے گھر بھیج دیا تھا اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ تبائین دارین کی وجہ سے اگرچہ ان کے ہاں فرقت نہیں ہوتی لیکن بیوی کے سلمان ہو جانے کے بعد عدت گزر جانے پر تو ان کے نزدیک بھی فرقت ہو جاتی ہے، تو کیا چھ سال کی طویل مدت میں ان کی عدت نہیں گزری تھی، عام طور پر اتنی مدت میں عدت ختم ہو جاتی ہے اس صورت میں شافعیہ کے مذہب پر بھی نکاح جدید ہونا چاہیئے یہ حدیث شافعیہ کے بھی خلاف ہوئی، علامہ خطابیؒ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اکثر طہر کی مدت متعین نہیں بعض اوقات ایک طہر بھی سال کا بھی ہو سکتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ ان کی عدت پوری نہ ہوئی ہو لیکن چھ سال میں عدت نہ گزرنا اگر ممکن ہے لیکن خلاف عادت ضرور ہے۔

عن ابن عباس قال حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع مۃ۔

نسب کی وجہ سے جو سات حرام ہیں وہ یہ ہیں ۱) اہبات، ۲) بنات، ۳) اخوات، ۴) عمات، ۵) خالات، ۶) بنات الأخ، ۷) بنات الأخت

مہر کی وجہ سے جو حرام ہیں وہ یہ ہیں ۱) ام الزوجہ یعنی ساس، ۲) بیٹے، پوتے وغیرہ کی بیوی یعنی بہو، ۳) باپ دادا وغیرہ کی بیوی یعنی تسویلی ماں، دادی پردادی، ۴) مدغول بہا بیوی کی بیٹی دوسرے خاوند سے یہ چار حرام علی التامید ہیں۔ ۵) اخت الزوجہ (سالی)، ۶) عمۃ الزوجہ (بیوی کی چھوٹی)، ۷) خالۃ الزوجہ (بیوی کی خالہ) یہ تین ہمیشہ کے لئے حرام نہیں بلکہ جب تک بیوی نکاح میں ہو یا عدت میں اس وقت تک حرام ہیں۔

باب المباشرة

وعنه قال كنا فعزل والقرا آن ينزل مۃ

عزل کا حکم عزل کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو الگ کرنا دور ہٹانا یہاں عزل سے مراد ہے بیوی یا باندی سے مجامعت کرتے وقت انزال سے پہلے اخراج الذکر عن الفرج، عزل کا شرعی حکم کیا ہے اس میں احادیث بظاہر مختلف ہیں بعض احادیث سے اجازت معلوم ہوتی ہے مشکلا ہی تھا حضرت جابرؓ فرماتے ہیں قرآن کے نازل ہونے کے زمانہ میں ہم عزل کیا کرتے تھے، یعنی اگر ناجائز ہوتا تو ضرور ممانعت

نازل ہو جاتی وہی متلو یا غیبہ متلو میں حضرت جابرؓ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کو بھی اس کی اطلاع ملی لیکن آپ نے منع نہیں فرمایا۔ دوسری بعض روایات ایسی ہیں جن سے ان کی ناپسندیدگی معلوم ہوتی ہے لیکن دونوں قسم کی روایت میں کوئی تعارض نہیں پہلی قسم کی روایات سے فی انفسہ جواز معلوم ہوتا ہے دوسری قسم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ناپسندیدہ فعل نہیں۔

عزل کے بارہ میں فقہاء کا بھی اختلاف ہوا ہے ابن حزم وغیرہ بعض حضرات کے نزدیک عزل حرام ہے حنفیہ اور جمہور کے نزدیک عزل جائز ہے لیکن پسندیدہ اور مستحسن فعل نہیں ہے۔

شرائط جواز عزل | عزل تین قسم کی عورتوں سے ہو سکتا ہے تینوں کے شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

① اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنا امام ابوحنیفہ، امام مالک امام احمد اور جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے بشرطیکہ بیوی سے اذن لیا ہو فصل ثالث میں حضرت عمرؓ کی حدیث آرہی ہے نہی رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم ان یعزل عن الحرۃ الا باذنها۔

② اپنی مملوکہ سے عزل کرنا حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اپنی مملوکہ سے بغیر اذن کے بھی عزل کر سکتا ہے بعض نے اس سے بھی اذن کو ضروری قرار دیا ہے۔

③ اپنی ایسی بیوی سے عزل کرنا جو کسی اور کی مملوکہ ہو، اس کے بارہ میں امام ابوحنیفہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ اس کے سید سے اذن حاصل کرنا ضروری ہے۔ صاحبین کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس باندی سے اذن حاصل کرے، امام احمد کی ایک روایت اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہوئی ہے کہ دونوں سے اذن حاصل کرے مالک سے بھی اور باندی سے بھی۔

باب

عن عروۃ عن عائشۃ أن رسول اللہ ﷺ قال لہا فی بربیعۃ خذیہا واعتقیہا وکان زوجها عبد الفخیر ہا رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم الخ ۲۴۹۔

زوجہ کے عہد ہونی کی صورتیں اختیار متق | باندی جب کسی کے نکاح میں ہو اور آزاد ہو جائے تو اسے اپنے نکاح کو باقی رکھنے یا ختم کرنے کا

اختیار ملتہ ہے اس کو خیار عتق کہتے ہیں کہیں افادت سبب کی سبب کی طرف ہے اس بات پر سبب کا اتفاق ہے کہ اگر عتق کے وقت خاوند غلام ہو تو آزاد ہونے والی باندی کو خیار عتق ملے گا اگر باندی کی آزادی کے وقت خاوند آزاد ہو تو بیوی کو خیار عتق ملے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک خاوند کے حر ہونے کی صورت میں بھی خیار عتق ملے گا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں خیار عتق نہیں ملے گا۔

منشائے اختلاف | اس اختلاف کا منشأ خیار عتق کی علت میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خیار عتق کی علت یہ ہے کہ وہ آزاد ہو کر غلام کے گھر رہنے کو عار سمجھے گی

یعنی دونوں میں کفایت کا ختم ہو جانا علت ہے اور یہ علت خاوند کے حر ہونے کی صورت میں موجود نہیں اس لئے اس صورت میں خیار عتق نہیں ملے گا، حنفیہ نے خیار عتق کی علت یہ سمجھی ہے کہ آزاد ہو جانے کے بعد خاوند کو بڑی بڑی تین طلاق کا اختیار حاصل ہوگا جبکہ پہلے اسکو دو طلاقیں اختیار تھیں حنفیہ کے نزدیک طلاق کی تعداد کا مدار عورت کی حالت پر ہے اگر بیوی آزاد ہو تو مرد کو تین طلاقیں ملتی ہیں حال ہوگا اور اگر بیوی مملوکہ ہو تو مرد کو دو طلاقیں ملتی ہیں اس کی دلیل آگے طلاق کے مباحث میں آئے گی۔

دلیل | اس مسئلہ میں دلائل کا مدار حضرت بریرہ کے واقعہ پر ہے جس وقت یہ آزاد ہوئی ہیں اس وقت ان کے خاوند حر تھے یا غلام اگر حر ہوں تو یہ واقعہ حنفیہ کی دلیل ہوگا اور ائمہ ثلاثہ کے خلاف ہوگا اور اگر غلام ہوں تو یہ واقعہ کسی کے خلاف نہیں ہوگا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ بریرہ پہلے باندی تھیں، مغیث کے نکاح میں تھیں پھر حضرت عائشہؓ نے ان کو آزاد کر دیا تھا اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیار عتق دیا تھا، مغیث کے بارہ میں بھی یہ بات اتفاقی ہے کہ وہ پہلے غلام تھے پھر آزاد ہو گئے تھے اختلاف اس نقطہ پر ہوا ہے کہ جس وقت بریرہ آزاد ہوئی ہیں اور ان کو خیار ملتا ہے اس وقت مغیث آزاد ہو چکے تھے یا نہیں؟ اس کے متعلق اہم روایت حضرت عائشہؓ کی ہے حضرت عائشہؓ سے دو قسم کی روایتیں منقول ہیں ایک عروہ کی روایت عائشہؓ سے (زیر بحث روایت) اس میں ہے ”فكان زوجها عبداً“ دوسری روایت اسود عن عائشہؓ ہے جس میں ہے کہ وہ آزاد تھے۔ ہمارے نزدیک اسود عن عائشہؓ والی روایت راجح ہے روایت بھی اور درایت بھی۔ روایت اس لئے کہ یہ بحث حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے تین شخص مشہور ہیں۔ ① اسود یہ نقل کرتے ہیں کہ مغیث حر تھے۔

② عبد الرحمن بن القاسم عن امیہ عن عائشہؓ، اس میں عبد الرحمن کہیں تو جزم کے ساتھ کہتے ہیں کان جہا کہیں کہتے ہیں ”لا ادري“ ظاہر ہے جزم والی روایت کو ترجیح ہوگی شک والی روایت پر، ③ عروہ ان سے دو طرح کی روایتیں ہیں ایک میں ہے کہ عبد تھے دوسری میں ہے کہ حر تھے عروہ کی دونوں روایتوں میں تعارض

کی وجہ سے تساقط ہو جائے گا اب حضرت عائشہ کی روایات میں سے قابل اعتماد روایت اسود اور عبد الرحمن بن القاسم عن ابیہ کی روایتیں رہ گئیں جن میں ہے کہ مغیث اس وقت آزاد تھے۔

”کان زدجہا عبدًا“ والی روایت درایت اس لئے راجح ہے کہ اصول ہے کہ اگر مثبت اور نانی میں تعارض ہو تو مثبت کو ترجیح ہوتی ہے یہاں کان حرادالی روایت مثبت ہے کیونکہ مغیث پہلے غلام تھے اس روایت میں اس کے لئے وصف حریت ثابت کیا گیا ہے کہ وہ اس وقت آزاد ہو چکے تھے جبکہ ”کان عبدًا“ والی روایت نانی ہے اس کا مدار عدم علم پر ہے مادی کو اس نئے وصف کے ثبوت کا علم نہ ہوا اس لئے استصحاب حال کے مطابق حکم لگا دیا لہذا کان حرادالی روایت کو ترجیح ہوگی جو کہ مثبت ہے اور مبنی بر علم ہے کان زدجہا عبدًا والی مروج ہوگی جو کہ نانی اور مبنی بر عدم علم ہے۔

کان زدجہا حرًا والی روایت اس لئے بھی راجح ہے کہ اس روایت کو اختیار کرنے کی صورت میں دوسری روایت میں توجیہ ہو سکتی ہے کہ اس میں ماکان کے اعتبار سے ان کو عبد کہا گیا ہے آزاد ہو جانے کے بعد سابقہ وصف کی بنا پر انسان کو غلام کہہ دیا جاتا ہے بخلاف کان عبدًا والی روایت کے کہ اس کو اختیار کرنے کی صورت میں دونوں روایتوں میں تطبیق مشکل ہو جائے گی، ظاہر ہے وہ صورت اختیار کرنی چاہیے جس میں روایات سے تعارض ختم ہو جائے۔ جب حضرت عائشہ کی روایت سے یہ ثابت ہو گیا کہ مغیث عتق بریرہ کے وقت آزاد تھے تو اب یہ واقعہ منفیہ کی دلیل ہوگا کہ آنحضرت ﷺ نے شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی بریرہ کو خیار عتق دیا۔ ولو کان حرًا لم یخیرھا راجح یہ ہے کہ یہ جملہ حضرت عائشہ کا نہیں بلکہ عروہ کا ہے کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت عائشہ کی راجح روایت یہ ہے کہ مغیث حر تھے پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یہ کیسے کہہ سکتی ہیں لو کان حرًا لم یخیرھا۔

اس روایت کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت آرہی ہے اس میں ہے ”کان زفج بریرۃ عبدًا اسود“

گذشتہ صفحہ کا ماثیہ ۱۰۰ ج ۸۴ ص ۸۴ طبع مکہ المکرمہ میں محقق ابن الہمام کے حوالہ سے نقل کی گئی ہیں لیکن صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن القاسم عن ابیہ کی ایک روایت میں یہ بھی ہے ”کان زدجہا عبدًا“ (ص ۴۹۴ ج ۱) اس طرح سے عبد الرحمن بن القاسم کی روایت تین طرح کی ہو جائے گی اب تقریر اس طرح سے کی جا سکتی ہے کہ عروہ اور عبد الرحمن بن القاسم دونوں کی روایتیں متعارض ہیں اس لئے ان میں تساقط ہو جائے گا اسود کی روایت سالم عن التعارض ہے کیونکہ ان سے ایک ہی روایت ہے کان حرًا اس لئے یہ روایت باقی رہے گی۔

لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اس میں اصل مدار روایت عائشہ کو بنانا چاہیے کیونکہ وہ خود اس واقعہ سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ کیونکہ انہوں نے بیرہ کو آزاد کیا تھا ان کو واقعہ کا زیادہ علم ہوگا اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایات میں سے راجح کان حرا والی روایت ہے نیز اس میں بھی وہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ان کو عبد ماکان کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

عن عائشہ انہا ارادت أن تعتق مملوکیں لہا زوج فامرہا أن تبدأ بالرجل قبل المرأة ۲۴۹

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے دو مملوکوں کو آزاد کرنا چاہتی تھیں دونوں میاں بیوی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پہلے مرد کو آزاد کر دو۔ ابتداء بالرجل کی وجہ یہ ہے کہ وہ اکل ہوتا ہے نیز اگر عورت کو پہلے آزاد کر دیا جاتا تو کچھ دیر کے لئے آزاد عورت کا غلام بننے کا تاج پہننا لازم آتا جو کہ عورت کے لئے عار سمجھا بخلاف مرد کے اس کے نکاح میں کوئی باندی ہو تو وہ اس کو عار نہیں سمجھتا، باندی کو اس عار سے بچانے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پہلے مرد کو آزاد کر دو۔

شافعیہ کی طرف سے اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے اس بات پر کہ مرد کے آزاد ہونے کی صورت میں عورت کو اختیار عتیق نہیں ملتا اور ابتداء بالرجل کے حکم کا مقصد ان کے نزدیک یہ ہے کہ عورت کو اختیار عتیق نہ ملے کیونکہ اس کی آزادی کے وقت مرد آزاد ہو چکا ہوگا تو اس کو اختیار عتیق نہیں ملے گا۔ لیکن حدیث میں اس مقصد کی کوئی تصریح نہیں اور استدلال کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے استدلال کے موقوف علیہا ہو کر بھی ثابت کرے یہاں وہ ابتداء بالرجل کا یہ مقصد بونا ثابت نہیں کر سکا جو اس کے استدلال کا موقوف علیہ ہے لہذا یہ استدلال درست نہ ہوا۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ توقع کیسے رکھی جاسکتی ہے کہ ایک عورت کو اختیار ملنے کی توقع ہو اور آپ اس کو ختم کرنے کی کوشش فرمائیں۔

بالصق

مداق بکسر الصاد فقہا مہر کو کہتے ہیں صاد کا کسرہ زیادہ فصیح ہے۔ قرآن کریم میں مہر کو مدقہ بھی کہا گیا ہے وآتوا النساء صدقاتہنّ خلعة، مرقاۃ میں مہر کو مداق کہنے کی وجہ یہ بیان کی ہے لآئذ ینظر بہ صدق میل الرجل إلی المرأة۔

عن سهل بن سعد أن رسول الله عليه وسلم جاءته امرأة فقالت

یا رسول اللہ! وہبت نفسی لک

قرآن کریم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وامرأة مؤمنة انت وہبت نفسها للنبی انت۔ اراد النبی ان یستنکحها خالصة لک من دون المؤمنین۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت کس بات میں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وجہ خصوصیت یہ ہے کہ اگر کوئی عورت بغیر مہر کے آنحضرت سے نکاح کرنا چاہے تو یہ جائز ہے اور مہر واجب نہیں ہوگا عام آدمی اگر کوئی اسطرح نکاح کرے تو مہر مثل واجب ہوگا شافعیہ کے نزدیک وجہ خصوصیت یہ بھی ہے کہ لفظ مہر کے ساتھ نکاح کا جواز آنحضرت کے ساتھ خاص ہے اگر دوسرا لفظ ہے نکاح کرے تو نکاح منع نہیں ہوتا حنفیہ کے نزدیک لفظ بل کر ترویج مراد ہے تو نکاح ہو جائے اگر مہر کا ذکر نہ ہو تو مہر مثل واجب ہے۔

تعلیم قرآن پر نکاح | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کا ایک صحابی سے نکاح کرتے ہوئے فرمایا تھا زوجتک ہا بما معک من القرآن۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے

کہ تعلیم قرآن کو مہر بنایا جاسکتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ و امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی روایت صحیحہ یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر نہیں بنایا جاسکتا اگر اس کو مہر بنایا تو مہر مثل واجب ہوگا امام احمد کی ایک روایت امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنایا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے انت تبیتخوا باموالکم اس سے معلوم ہوا کہ مہر کا مال ہونا ضروری ہے اور تعلیم قرآن مال نہیں ہے لہذا اس کو مہر بنانا جائز نہ ہوا۔ شافعیہ حضرت سہل بن سعد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے زوجتک ہا بما معک من القرآن، شافعیہ کے نزدیک بما معک میں باء بدلیت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کے اندر قرآن کو عوض بنانا جائز ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

- ① یہاں باء بدلیت اور عوض کے لئے نہیں بلکہ باء سمیت کی ہے یعنی چونکہ تمہیں قرآن کریم کی سورتیں یاد ہیں اس لئے تمہاری اس فضیلت کی بناء پر تمہا سے ساتھ اس کا نکاح بغیر مہر معجل کے کیا جاتا ہے۔
- ② اگر تسلیم کر لیں کہ باء عوض کے لئے ہے تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اس شخص کی خصوصیت پر مشمول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ سعید بن منصور اور ابن السکن نے ابوالنعمان ازدی کی حدیث نقل کی ہے۔ زوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأة علی سورة من القرآن وقل لا یكون لأحد بعدک مہراً۔

لے ۴۰۵ القاری ص ۲۵ ج ۲۰ لے چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج ”باب خیر کم من تعلم القرآن وعلّمہ“ میں بھی کی ہے (ص ۷۵۲ ج ۲) لے حاشیہ الکوکب الدرری ص ۳۳۲ ج ۱۔

عن ابی سلمة قال سألت عائشة کما کان صدق النبی ﷺ اللہ علیہ وسلم قالت
کان صداقہ لأزواجه ثنتی عشرة اوقیة ونش الی ۲۴۴

یعنی آنحضرت ﷺ کا زیادہ سے زیادہ مہر بارہ اوقیہ اور ایک نش تھا، نش نصف اوقیہ کا ہوتا ہے۔ سائر مہر بارہ اوقیہ ہو گئے ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے اس حساب سے کل پانچ سو درہم بنتے ہیں بفضل ثانی کے شروع میں حضرت عمر کا ارشاد آ رہا ہے کہ آنحضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم نے اپنے نکاحوں میں بارہ اوقیہ سے زیادہ مہر نہیں رکھا، غالباً حضرت عمر نے حذف کسرے کام لیا ہے، حذف کسر عرب میں بہت زیادہ شائع تھا یاد ہے کہ یہ مقدار ان مہروں کی ہے جو آنحضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم نے خود ادا کئے ہیں حضرت ام حبیبہؓ کا مہر چار ہزار درہم تھے لیکن وہ مہر نجاشی نے مقرر کیا تھا اور اسی نے ادا کیا تھا۔

عن جابر ان رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم قال من اعطی فی صداق امرأته مئلاً کفیه سویقا أو تسراً فقد استحل ۲۴۵

اقل مہر کی مقدار | اس بات پر اتفاق ہے کہ اکثر مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں جتنا رکھ لے گا اس کی ادائیگی واجب ہوگی البتہ فخر و مباہات کے لئے زیادہ مہر رکھنا مکروہ ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اقل مہر کی کوئی تحدید ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کتنی؟ امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقل مہر کی کوئی تحدید نہیں امام مالک کے نزدیک اقل مہر ربع دینار ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے یہ یاد ہے کہ اگر مقررہ مقدار سے کم مہر رکھا یا بالکل مہر نہ رکھا تو نکاح پھر بھی ہو جائے گا۔
حنفیہ کی دلیل ① آنحضرت ﷺ کا ارشاد ”لا مہر اقل من عشرة دراهم“ اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے، اس حدیث کی سندوں

میں بعض محدثین نے کلام کی ہے لیکن محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ میرے ایک صاحب حافظ ابن حجر عسقلانی سے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے اس حدیث کی ایک سند لائے ہیں جو درجہ حسن سے کم نہیں ابن الہمام نے وہ سند درج بھی کی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں میرا گمان یہ ہے کہ — یہ صاحب ابن امیر الحاج ہیں۔
② حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں لا مہر باقل من عشرة دراهم لے اس حدیث کی سند پر بھی اگرچہ بعض نے کچھ کلام کی ہے لیکن یہ بھی درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔

۲۴۵ ج ۲۰

۲۴۵ ج ۲۰

۲۴۵ ج ۲۰ و اعلام السنن ص ۸۰ ج ۱۱

امام شافعی دامام احمد ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہؓ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دس درہم یا رلیح دینار سے کم پر نکاح کرنا آرہا ہے ان سب کا ایک مشترکہ جواب تو یہ ہے کہ ان واقعات میں مہر معجل کا ذکر ہے پورے مہر کا ذکر نہیں، عرب میں عموماً رواج تھا کہ مہر معجل کے بغیر رخصتی نہیں کی جاتی تھی، بعض صحابہؓ کے پاس معجل طر پر دینے کے لئے زیادہ مال نہیں ہوتا تھا اس لئے تھوڑے سے مہر معجل پر رخصتی ہو جاتی تھی پورا مہر بعد میں ادا ہوتا رہتا تھا۔ اگر کسی کے پاس بالکل مال نہ ہوا تو اس مہر معجل کی ادائیگی معاف فرما کر فرامیٹے کر اس کی دلجوئی کے لئے اور خوش کرنے کے لئے قرآن کی چند سورتیں اس کو سکھا دو بعد میں مہر ادا ہوتا ہے گا۔

بعض حضرات یہ بھی جواب دیا ہے کہ ابتداء اسلام میں مہر کی اقل مقدار کم تھی پھر آہستہ آہستہ زیادہ ہوتی رہی پہلے لمبے کی انگوٹھی بھی مہر بن سکتی تھی پھر رلیح دینار ہو گئی اسی طرح بڑھتے بڑھتے استقرار دس درہم پر ہوا۔ زیر بحث حدیث میں ہے کہ جس نے ایک مٹھی ستویا کھجوریں دے دیں ”فتداستحل“ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف استحلال کا ذکر ہے، یعنی استمتاع حلال ہو جائے گا۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں باقی بعد میں ہر پورا کرنا پڑیگا یا نہیں؟ حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ نیز ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مہر معجل مراد ہو دخول سے پہلے کچھ مہر ادا کر دینا مستحب ہے، مطلب یہ ہو گا کہ اتنا سادینے سے بھی یہ استحباب پورا ہو جاتا ہے۔ بعض مدینوں میں دو جو توں پر نکاح کا ذکر آرہا ہے اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو تے کی قیمت کوئی معین نہیں جو تا بہت زیادہ قیمت کا بھی ہو سکتا ہے، حدیث میں کوئی تصریح نہیں کہ جن جو توں کو مہر بنایا گیا تھا ان کی قیمت دس درہم سے کم ہی تھی۔

عن انس قال تزوجہ ابو طلحۃ أم سلیم فکان صداق ما بینہما الاسلام الی ۲۷۷
ام سلیم والدہ حضرت انس ابو طلحہؓ سے پہلے مسلمان ہو گئی تھیں، ابو طلحہؓ نے ان کو یہ پیغام نکاح دیا ام سلیم نے کہا کہ میں مسلمان ہو چکی ہوں تم بھی مسلمان ہو جاؤ چنانچہ وہ بھی مسلمان ہو گئے اور ان کا آپس میں نکاح ہو گیا، حضرت انس فرماتے ہیں کہ ان کا مہر ابو طلحہؓ کا اسلام تھا۔ اسلام نکاح کا مہر بن سکتا ہے یا نہیں، شافعیہ کے نزدیک بن سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ حنفیہ کی طرف سے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت وأحل لکم ما وراء ذلکم ان تبغوا بأموالکم کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے بلکہ آنحضرت

لہ فقد ورد فی حدیث ابن مسعود عن الدارقطنی (۳۹۴/۴) فقال رسول اللہ علیہ وسلم قد انکحنا علی ان تقر لہا وتعلمہا واذن رکب اللہ تعالیٰ عرضتها فتزوجها الرجل علی ذلک الخ (اعلاء السنن ص ۸۳ ج ۱۱)

صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے مدینہ منورہ تشریف لانے سے بھی پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو طلحہ کا اسلام اور ان کا ام مسلم سے نکاح قریب قریب واقعات ہیں اور ابو طلحہ ہجرت سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے بلکہ یہ بیعت عقبہ میں شریک تھے اور سورہ نساء جس میں مذکورہ بالا آیت ہے بالاتفاق مدنی ہے معلوم ہوا یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہے لہذا یہ منسوخ ہے۔

باب الولیمہ

وَعَنْہُ قَالَ ابْنُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَا عَتَقَ صَفِیۃً وَتَزَوَّجَهَا وَجَعَلَ عَتَقَهَا صَدَاقَہَا الْخَمِیۡسَ۔

عتق مہربن سکتا ہے یا نہیں؟ ایک شخص اپنی باندی کو آزاد کر کے نکاح کر لیتا ہے اور آزادی ہی کو مہر بنالیتا ہے تو یہ آزادی مہربن جائے گی یا نہیں؟ امام احمد

اسحاق کے نزدیک عتق مہربن جائے گا۔ حافظ عینی نے سفیان ثوری اور امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے امام ابو حنیفہ امام محمد اور امام مالک کے نزدیک یہ عتق مہربن بنے گا بلکہ مہر مثل دینا پڑے گا۔ اگر باندی کو نکاح کی شرط پر آزاد کیا لیکن باندی نے آزاد ہو کر نکاح سے انکار کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک باندی کو اپنی قیمت ادا کرنی پڑے گی امام مالک و زفر کے نزدیک قیمت بھی ادا نہیں کرنی پڑے گی۔ حاصل یہ کہ امام احمد کے نزدیک عتق مہربن جاتا ہے امام ابو حنیفہ امام مالک اور امام شافعی کے مشہور قول کے مطابق نہیں بن سکتا۔

حنفیہ کی دلیل پہلے دی جا چکی ہے آیت قرآنی ”وَاحِلْ لَکُمْ مَا وَّرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ لٰہِذَا مَہْرَکَآءَ مَا لَہٗوَ اَمْوَالُکُمْ اَلَمْ یَاۤءَکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ اَلَمْ یَاۤءَکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ“ امام احمد وغیرہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے حضرت صفیہ کو آزاد کر کے ان سے نکاح کیا اور آزادی ہی کو مہر بنایا تھا۔

جوابات ① یہ بات کہ حضرت صفیہ کی آزادی کو مہر بنایا گیا تھا حضرت انس نے اپنے فہم اور تھمیں سے فرمائی ہے چونکہ اس نکاح میں کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس لئے حضرت انس نے خیال فرمایا شاید آزادی ہی مہر ہو۔ انہوں نے مراحۃ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کو نہیں سنا کہ وہ آزادی کو مہر بنا رہے ہوں صحیح بخاری کے اندر خود حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں مسلمانوں کو یہی پتہ نہیں تھا کہ حضرت

صفیہ ام المؤمنین ہیں یا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی مملوکہ ہیں جب ان کے لئے الگ پردے کا انتظام کیا گیا تو پتہ چلا کہ ام المؤمنین ہیں بلکہ جب ان کو اس سے پہلے نکاح کا ہی علم نہ ہوا تو یہ کیسے پتہ چل گیا کہ آزادی کو مہر بنایا گیا تھا۔
 ② اگر مان لیا جائے کہ حضرت صفیہ کے نکاح میں غنیمت ہی کو مہر بنایا گیا تھا تو جواب یہ ہوگا کہ یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی خصوصیت پر محمول ہے، آپ کے نکاح میں مہر مالی کا ہونا ضروری نہیں۔ آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے آپ کو آپ کے لئے ہبہ کرے یعنی بغیر مہر کے نکاح کر لے تو نکاح ہو جائے گا اور مہر واجب نہیں ہوگا۔ جبکہ عام آدمی اس طرح کرے تو مہر مثل لازم ہوگا قرآن کریم میں وامرأة مؤمنة انفسہا للنبی ان اراد النبی ان یتنکحھا فالا صۃ للک من دون المؤمنین۔ جب نبی کا نکاح مہر سے بالکل خالی ہو سکتا ہے تو غنیمت بدرجہ اولیٰ بطریق اولیٰ نبی کے نکاح میں مہر بنایا جا سکتا ہے بطور خصوصیت کے۔

باب القسم

اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو خاوند پر ضروری ہے کہ ان میں باریاں تقسیم کرے جتنی راتیں ایک کے پاس گزارے اتنی ہی دوسری کے پاس اس طرح کرنے کو قسم کہتے ہیں۔ اہمیت پر بالاتفاق قسم واجب ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم پر بھی قسم واجب تھا یا نہیں؟ دونوں رائیں ہیں مختار یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب تو نہ تھا لیکن تبرعاً آپ اس کی پابندی فرمایا کرتے تھے۔

سفر کے اندر قسم واجب نہیں، سفر میں کسی بیوی کو ساتھ لے جانا ہو تو جس کو چاہے لیجا سکتا ہے کیونکہ بعض اوقات ایک عورت ضروریات سفر پوری کرنے اور سفر میں خدمت کرنے پر زیادہ قادر ہوتی ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کی تطہیب قلب کے لئے قرعہ اندازی کر لے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم بھی اہمات المؤمنین میں سے کسی کو ساتھ لے جانے کے لئے قرعہ اندازی فرمایا کرتے تھے۔

اگر کسی شخص کی ایک یا اس سے زیادہ بیویاں ہوں وہ نیا نکاح کرے تو اب قدیمہ اور جدیدہ میں باریوں کے تقسیم کے معاملہ میں کوئی امتیاز بھی ہوگا یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کوئی امتیاز نہیں ہوگا جتنے دن نئی بیوی کو بیٹھے ہیں اتنے ہی دوسری کو بیٹھے پڑیں گے، دوسرے ائمہ کے نزدیک جدیدہ اگر بارہ ہو تو اس کو سات دن ملیں گے اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ملیں گے اس کے بعد باری شروع ہوگی، وہ حضرات حضرت انس کی حدیث سے

استدلال کثہ ہیں من السنة اذا تزوج الرجل البكر على الثيب اقام عندها سبعة ايام
واذا تزوج الثيب اقام عندها ثلاثا وقسم۔ ہمارے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ کہنا ہے
کہ جدیدہ باکرہ کو سات دن دے دے لیکن باقیوں کو بھی پھر سات دن دے ایسے جدیدہ ثیبہ کے پاس تین دن
رہ کر باقیوں کے پاس بھی تین تین دن ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید نے بیویوں میں عدل کا مطلقاً حکم دیا ہے اس میں جدیدہ یا قدیمہ کی کوئی قید نہیں ہے
ایسے ہی حدیثوں میں بھی عدل اور تسویہ نہ کرنے پر وعیدیں بیان کی ہیں اور کوئی جدیدہ یا قدیمہ کی قید نہیں۔

باب الخلع والطلاق

خلع کا لغوی معنی | خلع کا لغوی معنی ہے التزويج اتارنا دور کرنا، خلع کے اندر بھی چونکہ علاقہ زوجیت کو زائل
کر دیا جاتا ہے اس لئے اس کو خلع کہتے ہیں۔ اگر یہ لفظ ازالۃ الزوجیت کے لئے استعمال ہوتا
خدا کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور اگر عام ازالہ کیلئے استعمال ہو تو خدا کے فتح کے ساتھ استعمال ہوتا۔

اصطلاحی معنی | شریعت میں خلع کی صورت یہ ہے کہ بیوی کسی درجہ سے خاوند سے تنگ آگئی ہے اس
سے جان چھڑوانا چاہتی ہے اس لئے اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ اتنا مال مجھ سے
لے لو اور مجھے چھوڑ دو خاوند یہ بات قبول کر لیتا ہے۔ اس کو خلع فدیہ اور افتداء کہتے ہیں۔ یہ اس
وقت ہے جبکہ لفظ طلاق کا ذکر نہ ہو اگر لفظ طلاق مذکور رہو تو یہ طلاق بالمال کہلاتے گی۔

حیثیت خلع | خلع ہو جانے سے بیوی تو خاوند سے الگ ہو جاتی ہے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ
اس کی حیثیت کیا ہے آیا یہ فسخ نکاح ہے یا طلاق ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے
نزدیک خلع طلاق بائن کے حکم میں ہے، امام احمد و اسحاق کے نزدیک خلع طلاق نہیں ہوتی بلکہ فسخ — ہوتا ہے
امام شافعی کے دونوں قول ہیں طلاق بائن والا بھی اور فسخ والا بھی۔ بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ طلاق جبری ہے
مشکوٰۃ کے اس باب کے شروع میں ثابت بن قیس اور ان کی بیوی کا واقعہ آرہا ہے۔ عام روایات سے معلوم
ہوتا ہے کہ ان دونوں نے خلع کیا تھا مشکوٰۃ کی اس روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک طلاق دی تھی دونوں باتوں
کو ملانے سے یہ بات افذک جاسکتی ہے کہ خلع بھی طلاق ہوتی ہے۔ چونکہ خلع بھی طلاق کے حکم میں ہے اس لئے راوی نے کبھی
اس کو خلع کہہ دیا اور کبھی طلاق۔

لہ حاشیہ الکوکب الدرر ص ۳۴۹ ج ۱ امام شافعی و احمد اور بھی اقوال ہیں دیکھئے (ادجز ص ۱۰ ج ۱)۔

عن عائشة قالت خيرنا رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاخترنا الله ورسوله
فلم يعد ذلك علينا شيئاً ۲۴۲

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے دے کہ اگر وہ چاہے تو خاوند سے جدا ہو جائے لیکن بیوی خاوند کے
ساتھ رہنے کو ترجیح دے اور طلاق کا اختیار استعمال نہ کرے تو صرف خاوند کی طرف سے تخییر طلاق شمار ہوگی
یا نہیں اس میں جمہور صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف تخییر سے کوئی طلاق نہیں ہوتی۔
حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ صرف اختیار دینے سے ہی
ایک طلاق ہو جاتی ہے اگرچہ بیوی نے خاوند کے ساتھ رہنے ہی کو اختیار کیا ہو۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
نے بھی ایک مرتبہ جبکہ ازدواج مطہرات نے زیادہ نفقہ مانگا تھا تو اپنی ازدواج مطہرات کو یہ اختیار دیا تھا کہ
چاہیں تو اللہ و رسول کو اختیار کر لیں اور اس طرح کی معاش کے ساتھ گزارہ کرتی رہیں یا پھر دنیوی زندگی کے ساز و سامان کو اختیار
کر لیں اور رسولؐ ان کو اچھے طریقے سے نصرت کریں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سب ازدواج مطہرات نے اللہ و رسول کو اختیار کیا اور انکی پسند کو ترجیح دی
اور یہ تخییر ہم پر کوئی طلاق وغیرہ شمار نہیں کی گئی یہ جمہور کی دلیل ہے۔

یاد رہے کہ ازدواج مطہرات نے جو نفقہ وغیرہ کی درخواست کی تھی وہ کوئی ناجائز کام نہیں تھا ان کے اس مطالبہ
پر ناراضگی کا اظہار صرف اس لئے کیا گیا تھا کہ امام الانبیاءؑ کی بیویوں کا جو بلند دینی معیار ہونا چاہیئے اس کے مناسب
نہیں تھا چنانچہ قرآن کریم نے بھی اس موقع پر یہی کہلے یا نساء النبی لستن كأحد من الناس الخ
تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو، اگر ازدواج مطہرات میں سے کوئی اُمت کی نیک سے نیک عام عورتوں
کے مقام پر اُتر آئے تو یہ اس کے لئے نقص سمجھا جائے گا اور اس پر اظہار ناراضگی بھی ہو سکتا ہے، آنحضرت
صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے جو بھی واقعات ازدواج مطہرات سے ناراض ہونے کے نظر آئیں ان میں اسی انداز سے
عذر کرنا چاہیئے۔ نیز یہ درخواست اس بات کی غمازی کرتی تھی کہ حرم محترم میں رہنے کے اصل مقصد پر ان کے
ذہن کا تکیہ نہیں رہا۔ یہ ان کے مقام کے اعتبار سے قابل گرفت بات تھی۔

طلاق کے متعلق چند ضروری فوائد

اس باب کی اکثر حدیثوں کا اسی طرح اگلے باب ”باب المطلقۃ ثلثاً“ کی پہلی دو حدیثوں کا تعلق طلاق
کے مسائل سے ہے اس لئے طلاق کے جن ضروری امور کا جاننا ان احادیث کے اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری
ہے فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ

طلاق کا لغوی معنی

طلاق کا لغت میں معنی ہے حل قید حسی او معنوی۔ یعنی قید حسی یا قید معنوی کو کھول دینا قید حسی کھول دینے کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاؤں میں بیڑیاں تھیں وہ اُتار دی جائیں، بیڑیاں قید حسی تھیں۔ قید معنوی کی مثال یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے عورت پر قید اور پابندی لگ جاتی ہے کہ یہ اب کسی اور جگہ نکاح نہیں کر سکتی جب آدمی طلاق دیتا ہے۔ تو گویا اس قید معنوی کو اٹھا دیتا ہے مجاورات عرب میں درود شریعت سے پہلے بھی طلاق کا لفظ عورت سے اس قید معنوی کے اٹھانے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔

شریعت نے اس معنی میں اس لفظ کے استعمال کو ہر قرار رکھا ہے۔ البتہ اس کے قواعد اور احکام اپنے مقرر فرمائے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ لغت میں طلاق کا معنی ہے قید حسی یا قید معنوی کو اٹھا دینا۔

فائدہ ثانیہ

طلاق کا اصطلاحی معنی

فقہاء کی اصطلاح میں طلاق کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ الطلاق ازالة النکاح او نقص جلیہ یعنی نکاح کو بالکلیہ زائل کر دینا یا اس کی حلت کو کم گویا جب کسی نے طلاق مغلظہ یا بائنہ دے دی تو نکاح زائل ہو گیا۔ جب طلاق رجعی دی تو نکاح بالکلیہ زائل نہیں ہوتا اسی لئے اس سے دہلی کرنا جائز ہے جہور کے نزدیک البتہ اس عورت پر عمل اور اختیار میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ اگر رجوع کر کے اس کو یکے کا تو پہلے تین طلاقیں کا مالک اور مختار تھا اب رجوع کے بعد اس بیوی پر صرف دو طلاقیں کا اختیار رہ گیا۔ نقص جلیہ سے یہی مراد ہے۔

حنفیہ، حنابلہ، مالکیہ کے نزدیک طلاق رجعی دینے کی صورت میں عدت کے اندر بیوی سے دہلی کر سکتا ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر دہلی کی تو یہ رجوع سمجھی جائے گی۔ خواہ یہ دہلی رجوع کی نیت سے کی ہو یا نہ!

مالکیہ کے نزدیک دہلی تو جائز ہے لیکن یہ دہلی رجوع تب بنے گی جبکہ رجوع کی نیت سے کی ہو۔ شافعیہ کے

نزدیک طلاق رجعی کے بعد دہلی جائز نہیں ہے جب تک کہ باقاعدہ کسی لفظ سے رجوع نہ کر لے۔ جب شافعیہ کے نزدیک دہلی جائز نہیں ہے تو گویا طلاق رجعی کی صورت میں بھی نکاح اُن کے اُن زائل ہو گیا ہو گیم طلاق کی تعریف میں اُو نقص ملے کہ الفاظ بڑھائے تھے اسکے بڑھانے کی غرض یہ تھی

کہ یہ تعریف طلاق رجعی کو بھی شامل ہو جائے لیکن شافعیہ کے نزدیک اس لفظ کے اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے

کہ ان کے نزدیک طلاق رجعی میں بھی نکاح زائل ہو جاتا ہے ازالة النکاح کے لفظ ہی طلاق رجعی کو بھی شامل ہو گیا۔

اُن کے ہاں طلاق کی تعریف ازالة النکاح سے کر لی جائے یا یہ کر لی جائے الطلاق مل قید النکاح بلغظ الطلاق ادخوہ۔

فائدہ ثالث اقسام طلاق

طلاق کی دو قسمیں ہیں طلاق سنی اور طلاق بدعی۔ طلاق کے سنی بننے کے لئے دو چیزوں کی رعایت ضروری ہے ایک وقت کی دوسرے عدد کی، وقت کی رعایت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جو جماع سے خالی ہو بلکہ اس طہر سے پچھلے حیض میں بھی وطی نہ کی ہو، اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دے دی تو یہ وقت کے اعتبار سے طلاق بدعی بن جائے گی عدد کی رعایت یہ ہے کہ طہر خالی از جماع میں صرف ایک طلاق دے ایک طہر میں دو یا زیادہ طلاقیں نہ دے اگر کسی نے ایک ہی طہر میں تینوں طلاقیں دیدیں تو یہ عدد کے اعتبار سے طلاق بدعی بن جائے گی۔ دونوں اموروں کی رعایت رکھی تو طلاق سنی ہے کسی ایک امر کی رعایت چھوڑ دی تو بدعی ہے ایام شافعی کے نزدیک ایک طہر میں تین طلاقیں اکٹھی دے دینا معصیت اور بدعت نہیں ہے ان کے نزدیک بدعت صرف یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دے۔ طلاق سنی بننے کے لئے ان کے نزدیک صرف وقت کی رعایت کافی ہے عدد کی رعایت ضروری نہیں ہے۔ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک عدد کی رعایت بھی ضروری ہے ایک طہر میں تین طلاقیں دینا بدعت اور گناہ ہے اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں اکٹھی دے دیں ایک ہی طہر میں تو امام شافعی کے نزدیک ایسا گناہ بدعت نہیں ہے۔ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک بدعت ہے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی اکٹھی تین طلاقیں دیدیں تو تینوں واقع ہو جائیں ہر البتہ داؤد ظاہری اور ابن تیمیہ وغیرہ معتزلیہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ امام بخاری اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

پھر طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سنی حسن، طلاق سنی احسن۔ طلاق سنی جن میں یہ ہے کہ طہر خالی از جماع میں ایک طلاق دے دے پھر عدت گزرنے دے اور طلاق نہ دے۔

طلاق سنی حسن یہ ہے کہ طہر خالی از وطی میں ایک طلاق دے پھر اگلے طہر میں بھی ایک طلاق دے وطی نہ کرے۔ پھر اس سے اگلے طہر میں بھی ایک طلاق دے دے (تین طلاقیں ہو گئیں)

فائدہ رابع حکم طلاق

حدیث میں طلاق کو البعض الحلال کہا گیا ہے یعنی حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ مبغوض ہے اس حدیث کی روشنی میں اس نکتہ پر تو سب کا اتفاق ہے کہ طلاق فی نفسہ مبغوض ہے البتہ اس مبغوضیت کی تعبیر میں علماء کی آراء مختلف ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک طلاق کے البعض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خلاف ادلی ہے اور مرجوح چیز ہے ادلی اور راجح ہی ہے کہ طلاق نہ دے۔ دوسرے آئمہ اس مبغوضیت کی تعبیر کراہت سے کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ طلاق فی نفسہ مکروہ چیز ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس طلاق کو حلال بھی کہا گیا ہے حلال ہونا تو قابل مذمت چیز نہیں ہے

اس کو مغض کیوں کہا گیا۔

جواب :- یہاں لفظ حلال حرام کے مقابلہ میں ہے اس کے اندر خلاف ادلیٰ مکروہ تنزیہی اور مکروہ تحریمی بھی داخل ہے حلال کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ حرام نہیں ہے پھر عام ہے خواہ خلاف ادلیٰ یا مکروہ ہو۔ فی نفسہ طلاق خلاف ادلیٰ یا مکروہ ہے لیکن طلاق کے مختلف اسباب و ثمرات ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے طلاق کے احکام مختلف ہو سکتے ہیں کبھی طلاق دینا واجب بھی ہو سکتا ہے کبھی مستحب کبھی حرام مثلاً ایک شخص غنی ہے اور قابل علاج بھی نہیں تو اس کو واجب ہے کہ بیوی اگر فساق اور جڈا ہونا چاہتی ہے تو طلاق دے دے۔

ایک شخص کو یہ خطرہ ہے کہ اگر میں نے طلاق دی تو میں یقیناً زنا کے اندر مبتلا ہو جاؤں گا خواہ کسی اور عورت سے یا اسی عورت سے تو اس صورت میں طلاق دینا حرام ہو گا۔ بیوی اگر فاسدۃ الاخلاق ہو تو بعض کے نزدیک طلاق دینا واجب ہے بعض کے نزدیک مستحب ہے یہاں تمام صورتوں کے احکام بتانا مقصود نہیں مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ طلاق کے اسباب اور اس کے ثمرات مختلف ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے طلاق کی حیثیت بدل بھی سکتی ہے فی نفسہ یہ البغض الحلال ہے۔

فائدہ خامسہ حالت حیض میں طلاق کا حکم

حالت حیض میں طلاق دینا بالاجماع بدعت اور گناہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے غلطی کر لی تو طلاق واقع ہو جائے گی ائمہ اربعہ و جمہور کے نزدیک۔ البتہ بعض ابن تیمیہ اور غلبہ مقلدین کا مسکک یہ ہے کہ اگر حالت حیض میں طلاق ہوئی تو نہیں ہوتی۔ ائمہ اربعہ و جمہور کی دلیل حضرت ابن عمر کی روایت ہے جو فضل اول میں بحوالہ بخاری و مسلم مذکور ہے۔ ابن عمر نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے دربار رسالت میں شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مرہ فلیس لہ جعسہا، رجععت تو قرح طلاق کے بعد ہی ہوتی ہے رجعت فرع ہے وقوع طلاق کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں دی ہوئی یہ طلاق واقع ہو گئی تھی۔ طلاق ایسی چیز ہے جس کے بارہ میں حدیث میں آتا ہے ثلاث جدھن جدھن لہن جدھن نکاح والطلاق والرجعت (رواہ الترمذی و ابوداؤد مشکوٰۃ ص ۲۸۴) جب ہنسی مذاق میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے تو دیدہ دانستہ دی ہوئی طلاق تو بدرجہ ادلیٰ واقع ہو جائے گی یہ الگ بات ہے کہ حالت حیض میں طلاق کی وجہ سے وہ گنہ گار ہو گا۔

فائدہ سادسہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کیا حالت حیض میں

دی گئی طلاق شمار کی جائے گی مختلف روایات کو سامنے رکھ کر حضرت ابن عمر کے جواب کے کلمات یہ بنتے ہیں فمہ
ارأیت ان عجزوا استحق حضرت ابن عمر کے اس جواب کا ترجمہ کیا ہے؟ اور طلب کیا ہے؟ اسکی دعوت کی ضرورت
ہے ترجمہ اور مطلب سے پہلے ضروری الفاظ کی وضاحت ہو جانی چاہیے۔

(۱) نمکی کیا حقیقت ہے؟ اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ ہے اس کا الف گر اگر باء سکتہ لگا دی گئی
ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ تھا اس کے الف کو ماضی بدل دیا گیا ہے تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مراسم فعل ہے
اُسکت کے معنی ہیں۔

(ب) ”ان میں بھی دو احتمال ہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ ان شرطیہ ہے عجزوا استحق اس کی شرط ہے اور جزاء مقدم ہے ایک
احتمال یہ بھی ہے کہ یہ ان نافیہ ہو۔
ان احتمالات کو سامنے رکھ کر اس کلام کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں۔

(۱) اور کیا اگر وہ عاجز آجائے اور احمق بن جائے تو کیا یہ طلاق شمار نہ کی جائے گی؟ یہ ما استفہامیہ اور ان شرطیہ
بنکر ترجمہ ہے مطلب یہ ہوگا ما ذی کون لولم یحسب کہ اگر اس طلاق کو
شمار نہ کیا جائے تو پھر اور کیا ہوگا یعنی یہ طلاق یقیناً واقع ہو جائے گی۔ ان عجز میں عجز سے مراد صحیح طلاق دینے سے عاجز ہو جانا
یا رجعت سے عاجز ہو جانا حماقت سے مراد غلط طلاق دینے کی حماقت ہے اور ان شرطیہ ہے اس کی جزاء مقدم ہے
تقدیر عبارت یہ ہے ان عجز الرجعة او طلاق السنۃ واستحق ایسقط عنہ الطلاق۔ یعنی اگر وہ صحیح طلاق دینے یا
رجعت سے عاجز رہا اور احمقانہ حرکت کر بیٹھا ہے تو کیا طلاق اس سے ساقط ہو جائے گی مطلب یہ ہے کہ ہرگز ساقط
نہ ہوگی بلکہ واقع ہو کر رہے گی۔

(۲) مہ کو اسم فعل اور ان کو حسب سالی شرطیہ بنکر ترجمہ یہ ہوگا خاموش رہو یعنی یہ بھی کوئی پوچھنے کی بات ہے
طلاق کا واقع ہو جانا تو ایک امر بدیہی ہے۔ تم مجھے بتاؤ کہ اگر وہ صحیح انداز سے طلاق دینے
سے عاجز رہا اور احمقانہ حرکت کر بیٹھا ہے تو کیا طلاق ساقط ہو جائے گی۔

(۳) علامہ کرمانی نے اس ان کو نافیہ مانا ہے۔ ماکو استفہامیہ اور ان کو نافیہ مان کر ترجمہ یہ ہوگا۔ اور کیا ہوگا اگر یہ
طلاق شمار نہ کی جائے نہیں ہوا یہ عاجز احمق عاجز نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ بچہ اور نابالغ نہیں ہے بچپن کو عجز لاثم
ہے اور احمق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ محنون نہیں ہے مطلب یہ ہوا کہ جب یہ عاجز اور بچہ نہیں ہے دیوانہ بھی
نہیں ہے۔ بلکہ عاقل بالغ ہے تو پھر اس کی طلاق دی ہوئی واقع کیوں نہ ہوگی؟

یہ مطلب ائمہ اربعہ و جمہور کے مسلک پر ہے ان کے نزدیک حالت حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی
ہے جتنے ترجیح اور مطلب پیش کئے گئے ہیں سب کا حامل یہی ہے کہ یہ طلاق واقع ہو گئی ہے۔

ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ طلاق نہیں ہوتی وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح طلاق دینے سے عاجز ہو گیا ہے اور حماقت کی ہے تو کیا شریعت کا قانون بدل جائے گا کیا اس کی حماقت سے شریعت کے قاعدے میں تبدیلی کر دی جائے گی۔ جب شریعت نے اس حالت میں طلاق کو ناجائز قرار دیا ہے تو پھر اس کی حماقت سے کیسے طلاق ہو جائے گی۔ لیکن یہ مطلب غلط ہے کیونکہ اسی حدیث میں اس مطلب کے غلط ہونے کے واضح قرائن موجود ہیں مثلاً۔

① اس واقعہ کی تمام روایات بتا رہی ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ابن عمر کو رجعت کا حکم دیا ہے اور رجعت وقوع طلاق کی فرع ہے۔

② بخاری شریف ج ۲ ص ۹۹ پر امام بخاری نے باقی نام کیا ہے اِذَا طَلَّقْتَ الْحَاضَّ يُعْتَدُ بِذَلِكَ الطَّلَاقِ اس باب کی روایت کے بالکل آخر میں حضرت ابن عمر کا ارشاد ہے قَالَ حَبِطَ عَلَى تَطْلِيقِهَا تَصْرَعُ کہ یہ ایک طلاق شمار کی گئی تھی۔ ابن تیمیہ نے ان کی کلام کا جو معنی بیان کیا ہے وہ ابن عمر کی اس تصریح کے خلاف ہے۔

③ صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۴ میں یہی روایت چل رہی ہے اس میں سطر نمبر ۸ پر یہ عبارت ہے قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قُلْتُ لِنَافِعٍ مَا صَنَعْتَ التَّطْلِيقَ قَالَ وَاحِدَةً اَعْتَدْتُ بِهَا یعنی ایک طلاق تھی جس کو شمار کر لیا گیا۔

④ صحیح مسلم کے اسی صفحہ پر نیچے سے چوتھی سطر پر یہ عبارت ہے۔ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ طَلَّقَهَا تَطْلِيقَةً فَحَبِطَتْ مِنْ طَلَّاقِهَا وَرَاجَعَهَا عَبْدُ اللَّهِ كَمَا أَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس میں حَبِطَتْ مِنْ طَلَّاقِهَا میں تصریح ہے کہ طلاق شمار کی گئی تھی اس کے بعد رجوع کیا ہے۔

⑤ صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۴ سطر نمبر ۱۲ پر سوال کے جواب میں ابن عمر کا ارشاد ہے کہ قَالَ مَالِي لَا اَعْتَدُّ بِهَا وَ اِنْ كُنْتُ عَجْزْتُ اَسْتَخْتَمْتُ یعنی اگرچہ میں صحیح طلاق دینے سے عاجز رہا اور میں نے بیوقوفی کی ہے مجھے کیا ہو گیا کہ اس طلاق کو میں گنتی میں نہ رکھوں۔ ابن عمر کی کلام سے متعدد اسانید سے یہ تصریح ہو گئی ہے کہ یہ طلاق ہو گئی تھی اس لئے مردان عجز و استحقاق کا وہی مطلب بیان کرنا چاہیئے جو جمہور نے بیان کیا ہے دوسرا مطلب قابل ذکر بھی نہیں ہے۔

فائدہ سابع

آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ابن عمر کو فرمایا تھا کہ ابھی رجوع کر لے پھر اس کو رد کے رکھ حتی کہ حیض سے پاک ہو جائے۔ پھر اور حیض آئے پھر طہر آئے اس طہر میں اگر چاہے تو طلاق دے دے اس پر سوال یہ ہے کہ اسی حیض کے گزرنے کے بعد جو پہلا طہر آئے گا اسی میں طلاق دی جاسکتی ہے۔ پھر اگلے طہر تک انتظار کرنے میں کیا

حکمت ہے۔ علماء نے اس میں کئی نکتے بیان کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ شاید تطویل مدت کے ساتھ اس کا غصہ نہ د اور دردموہ جائے پھر دوبارہ طلاق دینے سے باز ہی آجائے شریعت کو پسند یہی ہے کہ طلاق نہ دے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر پہلے طہر میں ہی پھر طلاق دے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اس نے رجعت ہی غرض طلاق کے لئے کی تھی اب لمبا کرنے سے یہ سمجھ آئے گا کہ اس نے شریعت کے لئے ایسا کیا تھا۔

فائدہ ثامن

اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کو حالت حیض میں بھی طلاق دی جا سکتی ہے اس کو صرف ایک ہی طلاق دینے چاہیئے۔ ایسی عورت ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی۔ اس کی عدت نہیں ہوتی اس لئے ایک طلاق کے بعد یہ طلاق کا عمل نہ ہے گی لہذا اس کو اور طلاق دے گا تو واقع نہیں ہوگی اسی لئے ایسی عورت کو اگر ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دے دے مثلاً یوں کہے انت طالق ثلاثاً (تجھے تین طلاقیں) اس صورت میں تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ لیکن اگر الگ الگ لفظوں میں غیر مدخول بہا عورت کو ایک سے زیادہ طلاقیں دیتا ہے مثلاً یوں کہتے تجھے طلاق، تجھے طلاق، تجھے طلاق تو ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ جب پہلی مرتبہ ”تجھے طلاق“ کہا تو وہ بائنہ ہوگئی طلاق کا عمل نہ رہی اس لئے دوسری مرتبہ، تیسری مرتبہ جو کہا ہے وہ لغو ہو جائے گا، لیکن مدخول بہا عورت کو اس طرح سے تین طلاقیں دیں تو پھر بھی تینوں ہو جائیں گی اس لئے کہ ایک مرتبہ ”تجھے طلاق“ کہنے کے بعد بھی وہ محس طلاق ہے کیونکہ ابھی عدت کے اندر ہے۔

طلاق ثلاثہ کا حکم

فائدہ ناسع

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ہی کلمہ میں یا ایک ہی مجلس میں دے دے تو یہ طلاق مذہب ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اگر ہو جاتی ہے تو کتنی ہوتی ہیں، اس میں حسب ذیل مذاہب ہیں۔

- ① بعض کی رائے یہ ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دیں تو کوئی بھی واقع نہیں ہوگی۔
- ② محمد بن اسماعیل، حجاج بن ارطاة، ابن مقاتل اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دیں تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی طائس سے بھی یہ مذہب نقل کیا گیا ہے۔

مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں فقہی اصطلاحیں ہیں مدخول بہا اس بیوی کو کہتے ہیں جسے خاندان خلوت صحیحہ کہہ کر چکا ہو خلوت صحیحہ سے مراد یہ ہے کہ خاندان صحیحہ کے ساتھ صحبت کر لے یا دونوں میں ایسی تنہائی ہوگی جس میں صحبت سے روکنے والی اور منع کرنی والی کوئی بات نہیں (از ہشتی زیور ص ۲۳۲)۔

۵) ائمہ اربعہ مجہور صحابہ و تابعین اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء محدثین اتنی بات پر تو متفق ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے سے تین ہی ہوتی ہیں البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس طرح سے تین اکٹھی دینے میں کوئی کراہت بھی ہے یا نہیں؟ جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

دلائل

اس مسئلہ پر دلائل کی بحث شروع کرنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اصولی طور پر دلائل کس کس کے ذمہ ہیں۔ یہ ایک عام مسلمہ اصول ہے کہ جو شخص ایک عام معمول مسلمہ بات اور استحباب سے ہٹ کر بات کرے دلیل اس کے ذمہ ہوتی ہے ایک عام معمول چل رہا ہے جو شخص اس کے مطابق بات کرتا ہے اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ علم مناسطہ کی اصطلاح میں اس کو کہا جائے گا کہ دلیل مدعی کے ذمہ ہوئی اگر وہ دلیل سے اپنا دعویٰ ثابت کر دے تو اس کی بات مان لی جاتی ہے ورنہ دوسرے فریق کی بات صحیح ہوتی ہے یہ اصول دنیا کے ہر شعبہ میں تسلیم کیا گیا ہے۔ شریعت نے بھی اس اصول کی رعایت رکھی ہے مثال کے طور پر عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ جس شخص کی چیز ہوتی ہے وہ اس کے قبضہ میں ہوتی ہے۔ اب اگر زید کے پاس ایک چیز ہے اور خالد اس کے معلق یہ بات کہتا ہے کہ یہ چیز میری ہے تو خالد نے یہ بات چونکہ استحباب سے ہٹ کر کی ہے اس لئے خالد کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے زید سے گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اگر خالد گواہ نہ پیش کر سکا اور زید نے قسم کھالی تو زید کی بات مان لی جائے گی اور خالد کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا معاملات کے نزاعات اور کسی نظریہ یا مسئلہ میں اختلاف کے درمیان اگرچہ مکمل مماثلت نہیں ہوتی لیکن پھر بھی یہ اصول سمجھانے کے لئے کہ دلیل مدعی کے ذمہ ہوتی ہے یہ مثال پیش کر دی گئی ہے سہیل فیم کے لئے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے سے ایک ہی ہوتی ہے ان کی حیثیت اس مسئلہ میں مدعی کی ہے۔ کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ اگر کسی نے ایک طلاق دی ہے تو ایک ہو جائے اور اگر دودی ہیں تو دو ہو جائیں اور اگر اگر تین دی ہیں تو تین ہو جائیں، اگر کوئی شخص اس اصل سے ہٹ کر دو اور تین کو بھی ایک ہی قرار دیتا ہے تو اس کے ذمہ ہے کہ وہ اس پر مضبوط دلیل دے۔ اگر کسی نے تین مرتبہ طلاق کا لفظ یا اس کا مترادف لفظ بولایا ہے تو تین ہی مرتبہ طلاق واقع ہونی چاہیئے خواہ ایک ہی مجلس میں ہو، ہاں اگر وہ دوسری اور تیسری مرتبہ کے واقع ہونے سے کوئی شرعی مانع بیان کر دیتا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی۔ ایسے ہی دنیا کی تمام زبانوں کے اعداد کے لئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں۔ جب وہ بولے جاتے ہیں تو ان کے مترادف اور رائج متعین مفہوم کے مطابق ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ عربی میں ثلاث فارسی میں ”سہ“ اور اردو میں ”تین“ کے لفظوں کے

بھی متعین معنی ہیں یعنی تین اکائیاں۔ اگر کوئی ان لفظوں میں سے کسی لفظ کے ساتھ طلاق دیتا ہے تو عام اصول کا تقاضا یہی ہے کہ وہ تین ہی ہوں، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ یہاں لفظ ثلاث، تہ اور تین وغیرہ کے ساتھ واحد، یک اور ایک والا معاملہ کیا جائے گا تو اس شخص کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اپنی اس بات پر ایسی مضبوط دلیل پیش کرے جس کی بناء پر اس عام اصول سے استثناء کیا جاسکے اگر وہ ایسی دلیل پیش نہیں کر سکتا تو دوسرے فریق کی بات ماننی پڑے گی جو یہ کہتا ہے کہ ”تین“ کا لفظ بولے گا تو تین طلاقیں ہوں گی ”تین“ کے لفظ کے ساتھ ایک طلاق نہیں ہوگی۔ اس تہید سے معلوم ہو گیا کہ اصولاً ہمارے ذمہ دلیل پیش کرنا نہیں ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل شرعیہ موجود ہیں جن میں سے چند ایک ہم پیش کریں گے لیکن اس سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے والے اہم استدلال پیش کر کے ان کا جواب دیدیا جائے۔

اصحاب ظواہر کی پہلی دلیل

صحیح مسلم باب طلاق الثلاث میں حدیث ہے۔

عن ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ عليه وآله وسلم و ابى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو أمضيناه عليهم فأمضى عليهم (ص ۷۷۸ ج ۱)

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں اور حضرت عمرؓ کے (ابتدائی) دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ایسے معاملہ میں جلدی کرنے لگ گئے ہیں جیسا انکے کیلئے مہلت تھی۔

لہذا بہتر ہوتا کہ ہم ان (تین طلاقیں) کو ان پر نافذ کر دیں چنانچہ (تین طلاقیں) ان پر نافذ کر دیں۔

یہ حدیث اس باب میں امام مسلمؒ نے مختلف لفظوں سے پیش فرمائی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ابو العباس نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں اور حضرت عمرؓ کے زمانہ کے تین سالوں میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ”نعم“ اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقیں کو تین شمار کرنے کا فیصلہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ہوا ورنہ اس سے پہلے آنحضرت ﷺ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کا فیصلہ یہی تھا کہ تین طلاقیں کو ایک شمار کیا جائے، حضرت عمرؓ نے اس فیصلہ کو تبدیل کر کے تین کو تین قرار دے دیا۔ ہمیں آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ کا فیصلہ اختیار کرنا چاہیے۔

اس حدیث کا جو مطلب ان حضرات نے بیان کیا ہے وہ کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا کیونکہ

جواب

یہ مطلب اختیار کرنے کی صورت میں اس حدیث پر بہت سے اشکالات لازم آتے ہیں مثلاً:

و آگے ہم دلائل جہور کے عنوان کے تحت ایسی احادیث پیش کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے موتوں پر آنحضرت ﷺ نے تین طلاقیں کو نافذ قرار دیا، جبکہ اس حدیث میں ابن عباس فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں دونوں میں تعارض ہو گیا، اس لئے حدیث کا ایسا مطلب بیان کو نسخہ کی ضرورت ہے جس سے یہ حدیث دوسری احادیث کثیرہ کے معارض نہ رہے۔

ب۔ آپ کے بیان کردہ مطلب کے مطابق لازم آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ کے بتائے ہوئے مسئلہ اور ان کے فیصلہ کو بدل کر اس کی جگہ اپنا فیصلہ اور اپنی رائے نافذ فرادی حالانکہ اس بات کی تو ایک عام صراحہ مسلمان سے بھی توقع نہیں کی جاسکتی یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ متبع سنت اور عاشق رسول خلیفہ راشد آنحضرت ﷺ کے بتائے ہوئے مسئلہ کو تبدیل کرے اس لئے حدیث کا مطلب ایسا ہونا چاہیے جس سے حضرت عمرؓ کا مسئلہ تبدیل کرنا لازم نہ آئے۔

ج۔ اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ حضرت عمرؓ نے اس طرح مسئلہ تبدیل کر ہی دیا تھا تو اس پر صحابہ کرام نے کوئی نکیر کیوں نہ کی؟ انہوں نے آپ کو ٹوکا کیوں نہیں؟ آنحضرت ﷺ کے فیصلہ کی صریح مخالفت کو کیسے برداشت کر لیا؟ کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی؟ معمولی باتوں بدوی اور عسرابی قسم کے لوگ سخت الفاظ میں آپ کا مواخذہ کریں لیکن جلیل القدر صحابہ آنحضرت ﷺ کے فیصلہ کو تبدیل ہوتا دیکھ کر خاموش رہیں؟ کیا اس طرح کے استدلال سے صحابہ کی عظمت و عدالت کے اجماعی و اتفاقی موقف پر زور نہیں پڑتی۔

د۔ حضرت ابن عباسؓ جو ابوالہبہاء کو بتاتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں انہوں نے حضرت عمرؓ کو یہ یاد دہانی کیوں نہ کرادی کہ آنحضرت ﷺ کا فیصلہ تو یہ ہے کہ تین طلاقیں دی جائیں تو وہ ایک ہی ہوتی ہے پھر آپ کس طرح تین کو تین قرار دے رہیں؟ حالانکہ حضرت ابن عباسؓ حضرت عمرؓ کے دربار میں بہت زیادہ وقار کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

ہ۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ حضرت ابن عباسؓ (جو اس حدیث کے راوی ہیں) کے بہت سے شاگردان کا یہ فتویٰ نقل کر رہے ہیں کہ ایک مجلس میں دمی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوتی ہیں آپ بڑے شد و مد سے یہ فتویٰ دے رہے ہیں اگر واقعی ابن عباسؓ کا یہ نظریہ تھا کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں مسئلہ یہ تھا کہ ایک مجلس میں یا ایک لفظ میں تین طلاقیں دی جائیں تو ایک ہوتی ہے تو خود ابن عباسؓ نے اس کے خلاف فتویٰ کیسے دے دیا۔

آپ حضرات نے جس انداز سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کو تسلیم کر لیا جائے تو اس پر یہ بہت بڑے بڑے اشکالات لازم آتے ہیں جن کا جواب دینا صرف ہمارے ذمہ داری نہیں آپ کی بھی ہے کیونکہ صحابہؓ کی اور خصوصاً خلفاء راشدین کی عظمت و عدالت تمام اہل سنت والجماعت کا اتفاقی مسئلہ ہے آپ ہم کو ایسا استدلال

قبول کرنے کی دعوت کیسے دے سکتے ہیں جس پر اتنے دزنی اشکالات ہوں۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حدیث کی وہ تشریح جس پر ان حضرات کا استدلال موقوف ہے، ناقابل قبول ہے۔ اس کی کوئی اور تشریح ہونی چاہیے جس پر یہ اشکالات نہ ہوں۔ ان کے استدلال کا جواب تو مکمل ہو گیا ہو گا لیکن تکمیل، فائدہ کے لئے یہ بتادینا مناسب ہے کہ اگر حدیث کی یہ تشریح صحیح نہیں تو پھر اس کی اور تشریحات تو جیہاں کیا ہیں۔ شارمین نے اس حدیث کی مختلف توجیہات نقل کی ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

حیث ابن عباس رضی کی توجیہات ① امام نووی نے شرح مسلم میں اصح اس کو قرار دیا ہے کہ یہ حدیث محمول ہے اس صورت پر جبکہ اپنی بیوی

کو تین مرتبہ کہتا ہے أنت طالق أنت طالق أنت طالق (تجھے طلاق تجھے طلاق تجھے طلاق) تو پہلی مرتبہ جو طلاق کا لفظ کہا ہے اس سے تو ہر حال ایک طلاق ہو جائے گی دوسری اور تیسری مرتبہ جو ایسی طلاق کا اعادہ کیا ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ طلاق تو وہ ایک رجب ہی دینا چاہتا ہے یعنی ایسی طلاق جس میں اس کو رجوع کا اختیار حاصل ہو، لیکن دوسری، تیسری مرتبہ جو اس نے یہ لفظ کہے وہ صرف تاکید کے لئے کہے تھے نئی طلاق دینا مقصود نہ تھا اس صورت میں ایک ہی طلاق ہونی چاہیے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ جو لفظ کہے ہیں وہ استیناف کے لئے ہوں یعنی دوسرے لفظ سے دوسری اور تیسرے لفظ سے تیسری طلاق مقصود ہو اس صورت میں تین طلاقیں ہونی چاہئیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر کے زمانوں میں جب اس طرح سے تین طلاقیں دی جاتی تھیں تو عام عادت یہ تھی کہ تاکید مراد لیا کرتے تھے، لہذا اگر کوئی شخص اس طرح سے متفرق لفظوں میں تین طلاقیں دیتا اور اس کی نہ تاکید کی نیت ہو تو نہ استیناف کی تو اس زمانہ کی غالب عادت کے اعتبار سے اس کو تاکید پر محمول کیا جاتا اور اس کو ایک ہی طلاق شمار کیا جاتا تھا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں کا عرف اور عادت بدلنا شروع ہو گئے اب غالب حالت ان کی یہ ہو گئی کہ وہ استیناف کی نیت کرتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ پہلے تو لوگ تاکید کی نیت کرتے تھے جس کی وجہ سے ان کے لئے جہلت ہوتی تھی رجوع وغیرہ کرنے کی لیکن اب لوگ اس معاملہ میں جلدی کرنے لگ گئے ہیں یعنی استیناف کی نیت کرنے لگ گئے ہیں اس لئے اب ایسی کوئی صورت پیش آئے تو اس پر تینوں طلاقیں نافذ کر دیں یا ہائیں کیونکہ یہی اس زمانہ کی غالب حالت ہے اور ضابطہ ہے کہ مطلقہ شئی کو غالب حالت پر محمول کیا جاتا ہے مثلاً دو شخص کچھ درہموں پر بیع و شراء کرتے ہیں لیکن درہم کی نوعیت کی تعیین نہیں کرتے جبکہ اس شہر میں بہت سی قسموں کے درہم مانج ہیں تو اب دیکھا جائے گا کہ شہر میں عمومی رواج کس نوعیت کے درہموں سے معاملات کرنے کا ہے وہی درہم خریدار پر واجب الاداء ہوں گے۔ حاصل یہ ہوا کہ اس حدیث میں مسئلہ کی تبدیلی کی اطلاع دنیا مقصود نہیں کہ مسئلہ پہلے اور تھا پھر حضرت عمرؓ

نے تبدیل کر دیا بلکہ لوگوں کی عادت اور عرف کی تبدیلی بتانی مقصود ہے مسئلہ تو وہی ہے کہ اس صورت میں اگر تاکید و احتیاف میں کوئی نیت نہ ہو تو غالب عادت پر محمول ہوگا لیکن عادت عہد رسالت و عہد صدیق میں اور تھی اور عہد فاروقی میں اور پہلے دو زمانوں میں بھی غالب عادت کے مطابق فیصلہ ہوا اور عہد فاروقی میں بھی اسی کے مطابق فیصلہ ہوا۔ یہ ساری بات اس صورت میں ہے جبکہ تین بار الگ الگ لفظوں میں طلاق کا لفظ بولتا ہے (تجھے طلاق دی تجھے طلاق دی، تجھے طلاق دی) لیکن اگر صاف طور پر ”ثلاثہ“ یا ”تین“ کا لفظ بولتا ہے تو ہر صورت تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ لفظ ”ثلاثہ“ اور لفظ ”تین“ میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال ہی نہیں۔ نیت یا غالب عادت کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ لفظوں میں ایک سے زیادہ احتمال ہوں۔

(۲) یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے جبکہ تین مرتبہ طلاق کا لفظ بولے (تجھے طلاق، تجھے طلاق، تجھے طلاق) اس صورت میں چونکہ دو احتمال ہیں تاکید اور احتیاف اس لئے ایک احتمال متعین کرنے کے لئے قائل کی نیت پر دار و مدار ہوگا۔ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں لوگوں میں سچائی اور دیانت غالب تھی اسی لئے اگر کوئی شخص مافیہ بیان نہ کرے کہ یہ کہتا کہ میری نیت تاکید کی تھی تاسیس کی نہیں تھی تو اس کی بات مان لی جاتی اور ایک ہی طلاق نافذ کی جاتی حضرت ابو بکر کے زمانہ میں اور عہد فاروقی کے ابتدائی دو تین سالوں میں یہی صورت حال رہی اس کے بعد حضرت عمرؓ نے محسوس فرمایا کہ اب لوگوں میں صدق و دیانت کا معیار گھٹ رہا ہے اور آنحضرت ﷺ کی پیش گوئی کے مطابق مزید گھٹے گا اور جھوٹ زیادہ پھیلے گا اس لئے اگر اب بھی لوگوں کی نیت دریافت کر کے ان کے بیان کے مطابق فیصلہ کرتے رہے تو بعد نہیں کہ لوگ شریعت کی دی ہوئی اس سہولت کو غلط استعمال کرنے لگیں اور تین طلاقیں کی نیت کے باوجود بیوی واپس لینے کے لئے جھوٹ کہہ دیں کہ تاکید کی نیت کی تھی اس لئے اب یہ قانون بن جانا چاہیے کہ جو شخص تین مرتبہ لفظ طلاق کا اس طرح تکرار کرے اس کی تین ہی طلاقیں قرار دی جائیں اس کے اس بیان کا اعتبار نہ کیا جائے کہ میں نے تاکید کے لئے تین مرتبہ یہ لفظ بولا تھا، باقی صحابہ کرام نے بھی حضرت عمرؓ کی اس فراست، دوزبانی اور انتظام دین سے اتفاق کیا اور کسی نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر اعتراض نہیں کیا، یہ حضرات آنحضرت ﷺ کے مزاج شناس تھے انہوں نے سوچا کہ اس دور میں اگر نبی کریم ﷺ موجود ہوتے اور شیوع کذب کا مشاہدہ فرماتے تو لوگوں کے بیان پر اعتبار کرنے کی بجائے تین طلاقیں نافذ فرمادیتے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر آنحضرت ﷺ عورتوں کے بعد کے حالات کا مشاہدہ فرماتے تو ان کو مسجدوں میں آنے سے منع فرمادیتے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کا اتفاق فیصلہ یقیناً منشاء رسول کے مطابق تھا۔ ماحصل اس توجیہ کے مطابق بھی یہی ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ کی تبدیلی کی اطلاع نہیں دینا چاہتے بلکہ لوگوں کی حالت کی

لہ توجیہ ثانی ماخوذ از معارف القرآن (ص ۵۶۷، ۵۶۸ ج ۱) از حضرت مفتی اعظم پاکستان قدس سرہ۔

تبدیلی کی اطلاع مقصود ہے پہلے حالات ایسے تھے کہ لوگوں کے بیان پر اعتبار کیا جاسکتا تھا اب عام حالت ایسی ہے کہ اتنے نازک مسئلہ میں قائل کے بیان پر اعتماد کرنا مشکل ہے۔

(۳) بعض حضرات نے یہ کہا کہ اس حدیث میں مسئلہ بدلنے کی اطلاع دینا مقصود نہیں بلکہ لوگوں کی عادت بدلنے کی اطلاع دینا مقصود ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکر کے زمانہ میں لوگوں کی عادت ایک ہی طلاق دینے کی تھی لیکن اب لوگ بہت بے باک ہوتے جا رہے ہیں تین طلاقیں دینے لگ گئے ہیں مطلب یہ ہے کہ آج کل جس قسم کے غصے کی حالت میں لوگ تین طلاقیں دے چھوڑتے ہیں پہلے زمانہ میں ایسی حالت میں ایک ہی پر اکتفا کرتے تھے بتانا یہ ہے کہ اب لوگوں کی عادت بدل گئی یہ بتانا مقصود نہیں کہ مسئلہ بدل گیا۔

(۴) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یہی تھا کہ کوئی تین اکٹھی ہی طلاقیں دے تو ایک ہی بنتی ہے پھر حکم منسوخ ہو گیا مسئلہ بدل گیا حکم ہوا کہ تین دے تو تین ہونگی۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نسخ حضرت عمر کے زمانہ میں ہونا تھا؛ بعض نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ نسخ حضور کے زمانہ میں ہی ہوا تھا؛ لیکن پہلے اس نسخ کی شہرت نہ ہوئی تھی حضرت عمر کے زمانہ میں اس کی شہرت ہوئی لیکن یہ جواب بھی بعد سے خالی نہیں ہے۔

(۵) بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غیر مدخول بہا کے بارہ میں ہے غیر مدخول بہا کو اگر کوئی شخص انت طالق ثلاثا کہے تو ایک طلاق ہوگی۔ کیونکہ انت طالق کے لفظ سے وہ بائنہ ہوگئی اور ثلاثا کا لفظ لغو ہو جاتا ہے لیکن یہ جواب بھی نہایت کمزور ہے کیونکہ ثلاث کا لفظ کوئی مستقل نہیں بلکہ انت طالق کی ہی تفسیر ہے انت طالق میں دو احتمال تھے ایک کا یا تین کا ثلاثا نے ایک احتمال کی تعیین کی ہے اس لفظ کے بغیر تو انت طالق کا معنی ہی متعین نہیں ہوتا۔

صحبہ ظواہر کی دوسری دلیل | آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں آنحضرت ﷺ نے

علیہ وسلم نے ان کو رجوع کرنے کا اختیار دیا چنانچہ انہوں نے رجوع کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے سے ایک ہی ہوتی ہے، اگر تین ہی ہوتیں تو آنحضرت ﷺ رکانہ کو رجوع کا اختیار نہ دیتے۔ اس حدیث میں اضطراب ہے حدیث کی بعض روایتوں میں ہے کہ رکانہ نے لفظ ثلاثہ کے

جوابات | ساتھ طلاق دی تھی بعض میں ہے کہ لفظ البتہ کے ساتھ طلاق دی تھی اور بعض میں ہے کہ

انہوں نے ایک ہی طلاق دی تھی چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کو مضطرب قرار دیا ہے۔ امام احمد نے اس حدیث کے تمام طرق کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن عبد البر نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

② اگر اس حدیث کو اضطراب کی وجہ سے ضعیف نہ قرار دیا جائے تو اس کے مختلف طرق میں سے کسی کو ترجیح دیں گے، بہت سے محدثین نے ترجیح ان روایات کو دی ہے جن میں یہ ہے کہ رکانہ نے طلاق لفظ بتہ کے ساتھ دی تھی چنانچہ امام ابو داؤد اس روایت کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں لائنہم ولد الجبل و اہلہ أعلم بہ یعنی لفظ البتہ نقل کرنے والے رکانہ کی اولاد میں سے ہیں اور ان کے گھر والے ان کے معاملہ کو زیادہ سمجھتے ہوں گے دو صفحوں کے بعد امام ابو داؤد نے پھر یہی بات دوبارہ دہرائی ہے حافظ ابن حجر امام ابو داؤد کے اس ارشاد کے متعلق فرماتے ہیں۔ وهو تعلیل قوی لجواز ان یکون بعض رواتہ حمل البتہ علی الثلاث فقال طلقها ثلاثاً ابن عبد البر نے بھی بتہ والی روایت کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی سے لے کر رکانہ تک سب راویوں کا تعلق رکانہ کے خاندان سے ہے لہذا ان کو اس واقعہ کی تفصیلات کا زیادہ علم ہو گا۔ قرطبہ نے بھی اسی روایت کو ترجیح دی ہے نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کی تخریج ”طلاق بتہ“ کے باب میں کی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک راجح یہ ہے کہ رکانہ نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی تھی لیکن بعض راویوں نے روایت بالمعنی کے طور پر ”ثلاثاً“ کا لفظ نقل کر دیا کیونکہ یہ لفظ عموماً طلاق ثلاثہ کے لئے بولا جاتا تھا لیکن اس معنی میں صریح نہیں۔

اگر کوئی شخص لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دیتا ہے مثلاً یوں کہتے ہیں أنت طالق البتہ تو اس میں لغتاً دو احتمال ہیں ایک طلاق بانسہ کا دوسرا تین طلاقیں کا کیونکہ بت کا لغوی معنی ہے قطع کرنا یہاں علاقہ زوجیت کا قطع مراد ہے۔ علاقہ زوجیت کے قطع کی دو نسل صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ایسے انداز سے قطع ہو کہ دوبارہ نکاح کیے گنجائش باقی ہے دوسرا یہ کہ ایسے انداز سے قطع ہو کہ دوبارہ نکاح کی گنجائش نہ ہے جب تک کہ دوسرے معاہدہ نکاح کرے مہربری کے بعد۔

۱۔ نیل الاوطار ص ۲۴۱ ج ۶۔ ۲۔ ایضاً ۳۔ دیکھئے سعودی عرب کی ”ہیئۃ کبار العلماء“ کی مرتب کردہ بحث بعنوان ”حکم الطلاق الثلاث بلفظ واحد“ (ص ۴۸) مطبوعہ در ”مجلة البحوث الإسلامية“ عدد ۳ ج ۱ ۱۳۹۶ھ و مندرجہ در احسن الفتاویٰ جلد ۵ ۴۔ نیل الاوطار ص ۲۴۱ ج ۶۔

۵۔ سنن ابی داؤد ص ۲۹۹ ج ۱۔ ۶۔ فتح الباری ص ۳۶۳ ج ۹۔ ۷۔ دیکھئے ”حکم الطلاق بلفظ واحد“ ص ۵۲ (احسن الفتاویٰ ص ۲۴۲ ج ۵)۔ ۸۔ ایضاً ۹۔ ایضاً ص ۴۷۔

طلاق دے اور عدت ختم نہ ہو۔ رکاز نے بتہ کا لفظ بولا تھا اس میں چونکہ ایک طلاق ہونے کا بھی احتمال تھا اس لئے آپ نے ان سے بار بار قسم دیکر یہ بات پوچھی کہ واقعی تیری نیت ایک طلاق کی تھی انہوں نے جب اس کا حلفیہ اقرار کیا تو آپ نے اس طلاق کو ایک قرار دیا۔ اگر لفظ ثلاث کے ساتھ طلاق دیتے تو ان سے نیت نہ پوچھی جاتی کیونکہ اس لفظ میں ایک ہی معنی کا احتمال ہے۔

(۳) اگر اس حدیث کی تمام روایات کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ حدیث ائمہ اربعہ اور جمہور کی دلیل بنتی ہے کیونکہ اس کی بعض روایتوں میں آ رہا ہے کہ رکاز نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی تو آنحضرت ﷺ نے بار بار قسم دے کر دریافت فرمایا واللہ ما أردت إلا واحدة؟ (اللہ کی قسم کھا کر بتاؤ کہ تم نے ایک ہی کا ارادہ کیا) رکاز نے تین مرتبہ قسم کھا کر اقرار کیا ”واللہ ما أردت إلا واحدة“ (اللہ کی قسم میں نے ایک ہی کی نیت کی تھی) اس سے معلوم ہوا کہ اگر رکاز تین کی نیت کر لیتے تو تین ہو جاتیں ایک طلاق اس لئے ہوئی ہے کہ انہوں نے قسمیں کھا کر یہ بیان دیا ہے کہ انہوں نے ایک ہی کی نیت کی تھی۔ جبکہ ابن تیمیہ وغیرہ اور آج کل کے غیر مقلدین کا نظریہ یہ ہے کہ اگر تین کی نیت کرے پھر بھی ایک ہی ہوگی بلکہ مخرج ثلاث یا تین کا لفظ بول دے پھر بھی ایک ہی ہوگی اگر آنحضرت ﷺ کا بھی یہی منشا ہوتا تو رکاز سے یہ حلفیہ بیان نہ لیتے بلکہ نیت پوچھے بغیر فرما دیتے کہ ایک ہی طلاق ہوئی ہے آپ کے نیت کے متعلق حلفیہ بیان لینے سے معلوم ہوا کہ اگر ایسے لفظ بولے جن میں تین کا احتمال تھا اور تین کی نیت بھی کر لی تو تین ہو جائیں گی ظاہر ہے اگر صراحتہ تین کا لفظ کہہ دیا تو بدیمہ ادلی تین ہو جائیں گی۔

(۴) جس روایت میں ہے کہ رکاز نے تین طلاقیں دی تھیں (یعنی لفظ ثلاث کے ساتھ طلاق دی تھی) یہ روایت ابن عباس کی طرف منسوب ہے لیکن خود حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اس روایت کے ظاہر کے خلاف ہے اُن کا فتویٰ یہی ہے کہ تین طلاقیں ایک لفظ میں بھی دی جائیں تب بھی تین ہی ہوتی (جیسا کہ عنقریب ہم ان کی متعدد ایسی روایات پیش کریں گے) اگر صحابی آنحضرت ﷺ کی ایک بات نقل کر رہے ہوں لیکن ان کا اپنا فتویٰ اس کے خلاف ہو تو اس حدیث سے استدلال مخدوش ہو جاتا ہے ایسی صورت میں یا تو صحابی کی طرف اس حدیث کی نسبت صحیح نہیں ہوتی یا پھر صحابی کا فتویٰ اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔

فائدہ | یہ تو ان حضرات کے دلائل اور ان کے جوابات تمہ جہ کہتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے کی صورت میں

لہ قال المجہد بن تیمیہ رواہ الشافعی والبوداؤد والدارقطنی وقال: قال البوداؤد: هذا حدیث حسن صحیح وقال الشوکانی فی شرح الحدیث أخرجه أيضا الترمذی وصححه أيضا ابن حبان والحاکم (نیل الأوطار ص ۴۳ ج ۶)

ایک ہوتی ہے جن حضرات کے نزدیک اس صورت میں کوئی طلاق بھی نہیں ہوتی وہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں تین طلاقیں اکٹھی دینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ آج کل کے بعض غیر مقلد حضرات بھی ان احادیث سے استدلال شروع کر دیتے ہیں لیکن ان احادیث سے استدلال بالکل کمزور اور بے بنیاد ہے اس لئے کہ ان احادیث سے صرف اتنی بات سمجھ آتی ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا اچھا کام نہیں ہے لیکن اگر کسی نے یہ غلطی کر ہی لی اور تین طلاقیں اکٹھی دے دیں تو یہ کسی حدیث میں نہیں ہے کہ وہ واقع ہی نہیں ہوں گی، کسی چیز کا ناجائز یا مکروہ ہونا اس کے مؤثر ہونے سے کبھی مانع نہیں ہوا کرتا، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے لیکن اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ طلاق ہوئی ہی نہیں بلکہ اظہارِ ناراضگی فرمایا اور رجوع کرنے کا حکم دیا جس سے معلوم ہوا کہ طلاق ہو گئی بلکہ خود ابن عمرؓ کی صحیح روایات ہم پہلے پیش کر چکے ہیں کہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہو گئی تھی اور اس کو طلاق شمار کیا گیا، حالت حیض میں طلاق کے عدم جواز پر اتفاق کے ساتھ اہل سنت والجماعت کی اکثریت کا مذہب یہی ہے کہ طلاق ہو جاتی ہے بلکہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب مغنی ابن قدامہ میں تو یہاں تک لکھا ہے قال ابن المنذر داہن عبد البر لم يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال۔ یعنی اس مسئلہ میں بدعتی اور گمراہ لوگوں کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی حافظ ابن حجرؒ نے حالت حیض میں طلاق واقع نہ ہونے کے قول کو شذوذ قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے ناجائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ غیر مؤثر ہو جائے، اسی طرح آگے چل کر بہت سے صحابہؓ کے اقوال نقل کریں گے جن میں انہوں نے ایک طرف تو تین طلاقیں اکٹھی دینے پر اظہارِ ناراضگی کیا اور اس کو حق تعالیٰ کی نافرمانی کہا اور دوسری طرف یہ فتویٰ بھی دیا کہ یہ تینوں طلاقیں ہو گئیں ہیں۔ اس سے واضح ہو گیا کہ تین طلاقیں سے ممانعت والی احادیث سے ان کے عدم وقوع پر استدلال بالکل بے وزن ہے۔

دلائل ائمہ اربعہؒ و جمہور

جمہور کے نزدیک تین طلاقیں خواہ ایک مجلس میں دی جائیں یا الگ الگ مجلسوں میں، ایک طہر میں ہوں یا مختلف اظہار میں۔ حالت حیض میں بہر صورت واقع ہو جاتی ہیں جمہور کی تائید میں دلائل اتنی کثرت سے ہیں کہ اگر سب کو جمع کیا جائے تو بہرہولت ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے منصف کے لئے تو اتنی بات ہی کافی ہے کہ ائمہ اربعہؒ اور اکثر صحابہؓ و تابعینؒ اور فقہاء و محدثین امت کی اکثریت کی یہ تصریحات موجود ہیں کہ تین طلاقیں

تین ہی ہوتی ہیں بلکہ صرف ائمہ اربعہ کا کسی بات پر متفق ہو جانا ہی اس بات کی تسلی کے لئے کافی ہے کہ یہی مذہب کتاب و سنت کے موافق ہے۔ لیکن بحث کی تکمیل کے لئے نمونہ کے طور پر یہاں چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں

① امام بخاری نے اس مسئلہ کے لئے مستقل باب منعقد کیا ہے یہ بھی تمہور کے ساتھ ہیں۔ ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ تینوں واقع ہو جاتی ہیں۔ سب سے پہلے قرآن پاک کی آیت پیش کی ہے الطلاق مرتن فامساک بمعرفہ او تسریح باحسان اس آیت سے امام بخاری نے کیسے استدلال کیا ہے؟ اس کی دو تقریریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ مرتن کا معنی ہے مرة بعد مرة کبھی تشبیہ تکرار کے لئے آتا ہے (جیسے ثم اربع البصر کر تین الخ میں) اس کا مطلب یہ ہے کہ طلاقیں متعدد بھی دیں تو ہو جاتی ہیں جب دو اکٹھی دیں تو ہو جاتی ہیں تین بھی ہو جاتی ہیں چاہئیں۔

دوسری تقریر یہ کہ امام بخاری اپنا مقصد تسریح باحسان سے ثابت کرنا چاہتے ہیں تسریح کا معنی بیوی کو چھوڑ دینا یہ لفظ عام ہے خواہ جس طرح بھی چھوڑ دیں۔ یہ لفظ ایک طلاق کے ساتھ چھوڑنے کو دو طلاقیں کے ساتھ چھوڑنے کو اور تین اکٹھی طلاق کے ساتھ چھوڑنے کو غرضیکہ سب صورتوں کو شامل ہے اس لئے سب صورتیں واقع ہونی چاہئیں۔

② صحیح بخاری باب من اجاز الطلاق الثلاث اس سہل بن سعد کی طویل حدیث پیش کی ہے جس میں عویمر غلانی کے لعان کا واقعہ مذکور ہے اس کے آخر میں یہ بھی ہے فطلقها ثلاثا قبل أن یأمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے حافظ عینی نے وجہ استدلال یہ بیان فرمائی ہے کہ آپ نے یہ تینوں طلاقیں نافذ فرمادی تھیں۔

③ بخاری کے اسی باب میں رفاعہ کی بیوی کا تذکرہ ہے رفاعہ نے ان کو طلاق بتہ دی تھی اس کے بعد انہوں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا یہ عبدالرحمن سے طلاق لے کر دوبارہ رفاعہ کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمایا لا، حتی یدوق عسیلتک و تذوق عسیلتہا یعنی جب تک تم بہتری نہیں کر لیتے اس وقت عبدالرحمن طلاق دے بھی دے تم رفاعہ سے دوبارہ نکاح نہیں سکتی اس حدیث میں یہ تاویل بہت مشکل ہے کہ شاید متفرق مجلسوں میں طلاق دی ہو کیونکہ یہاں لفظ ہیں فبت طلاق جس کا ظاہر یہی ہے کہ لفظ البتہ کہہ کر طلاق دی تھی اور اس میں ایک بانئہ کی نیت نہیں کی تھی۔ امام مسلم نے بھی اپنی صحیح کے ص ۴۱۷ ج ۲ پر مختلف سندوں سے یہ واقعہ نقل کیا ہے۔

④ امام نسائی نے باب قائم فرمایا ”باب احوال المطلقة ثلاثا“ اس میں متعدد حدیثیں ایسی پیش فرمائی ہیں جن سے تینوں طلاقیں کلا واقع ہو جانا ثابت ہوتا ہے مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

سئل البتة هل الله عليه وسلم عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا فيترجها الرجل فيغلق الباب يرحى الست ثم يطلقها قبل أن يدخل بها لا تحل للأول حتى يجامعها الآخر

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے پھر اس سے دوسرا آدمی نکاح کر لے اور یہ دوسرا شخص دروازہ بند کر کے پردہ لٹکا لیتا ہے لیکن مباشرت کرنے سے پہلے اسکو طلاق دے دیتا ہے تو آنحضرت نے فرمایا یہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرا اسے جماع نہ کر لے۔

⑤ امام بیہقی نے السنن الکبریٰ ص ۳۳۲ ج ۲ پر ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وان كن مجسعات اور بہت تفصیل کے ساتھ ص ۳۳۲ تک اس موضوع پر دلائل پیش فرمائے ہیں بہت سی مرفوع احادیث اور آثار صحابہؓ پیش فرمائے ہیں ان میں ایک حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی حدیث بھی ہے حضرت حنفیؓ کی بیوی عائشہ خثعمیہ نے حضرت علیؓ کے انتقال پر ان کو خلافت کی مبارکباد دی آپ نے ناراض ہو کر تین طلاقیں دے دیں جب عدت پوری ہوئی تو حضرت حسنؓ نے باقی ماندہ مہر اور دس ہزار درہم مزید مجھے اس نے کہا کہ دوست کے بدلہ میں اس سامان کی کچھ حیثیت نہیں حضرت حسنؓ نے اس کی یہ محبت دیکھ کر فرمایا کہ اگر مجھے اپنے نانا (صلی اللہ علیہ وسلم) کا یہ ارشاد معلوم نہ ہوتا کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے وہ اس وقت تک اس کے لئے حلال نہیں ہوتی جب تک وہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے اگر آپ کا یہ ارشاد میں نے سنا ہوتا تو میں رجوع کر لیتا۔ (بیہقی ص ۳۲۶ ج ۲)

⑥ امام بیہقی نے آثار صحابہؓ میں سے ایک اثر حضرت عمرؓ کا پیش فرمایا ہے قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الرجل يطلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها قال هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكان إذا أتى بها أوجعه یعنی آدمی اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے دے حضرت عمرؓ نے ایسے آدمی کے بارہ میں فرمایا کہ اس کی تینوں طلاقیں نافذ ہو جائیں گی دوسرے خاوند سے نکاح کے بغیر پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایسا شخص لایا جاتا تو آپ اس کو سزا دیتے۔

اس روایت میں یہ تاویل بھی نہیں چل سکتی ہے کہ شاید تین مختلف مجلسوں میں طلاقیں دی ہوں کیونکہ یہاں غیر مدخول بہا کا ذکر ہے اور تیسرے مدخول بہا کو متفرق طلاقیں دی جائیں تو وہ پہلے سے بائنا ہو جاتی ہے اور باقی لغو ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں تو آپ نے دُورہ

سے اس کو مارا بھی اور ان میں تفریق کر دی۔ یہاں بھی یہ تاویل نہیں چل سکتی کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ اس نے ہزار طلاقیں مجلسوں میں دی ہوں۔

④ ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان کے اثر کی تخریج کی ہے آپ کے پاس ایک آدمی آیا اور اگر عرض کیا کہ میں اپنی بیوی کو سوطلاقیں دی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ تین کے ساتھ تودہ ٹچہ پر حرام ہوگئی اور باقی سٹالو سے عددان اور زیادتی ہیں۔

⑤ بیہقی نے حضرت علیؑ کے اثر کی تخریج کی ہے عن علی بن فہم مطلق امرأتہ ثلاثا قبل أن یدخل بها قال لا تحلل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ اس میں غیر مدخول بہا کا ذکر ہے اس لئے اس میں بھی مختلف مجالس والی تاویل نہیں چل سکتی نیز ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دی تھیں تو آپ نے فرمایا بانث منک ثلاثا واقسم سائرہا بین نسائک (دنی روایت بین اہلک) یعنی تین کے ساتھ تودہ ٹچہ سے علیحدہ ہوگئی باقی طلاقیں اپنے گھر والوں میں تقسیم کر دینا جن روایات میں بھی سویا ہزار یا ستاروں کی گنتی کے برابر طلاق دینے کا ذکر ہے وہاں مختلف مجالس میں ہونے والی تاویل نہیں چل سکتی اور ایسی روایات بہت زیادہ ہیں۔

⑥ حضرت عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ آپ کے پاس دو شخصوں کے متعلق استفادہ آیا تھا ایک نے سوطلاقیں دی تھیں اور ایک نے ستاروں کی گنتی کے برابر تو آپ نے یہی فتویٰ دیا کہ وہ عورت تم سے جدا ہوگئی۔ ابن مسعود سے اس موضوع پر اور بھی روایات ہیں مثلاً ایک میں ہے کہ ایک شخص نے سوطلاقیں دیں تو آپ نے فرمایا بانث منک ثلاثا وسائرہن معصیۃ۔ تین سے تو جدا ہوگئی باقی حق تعالیٰ کی نافرمانی ہیں۔

⑦ حضرت ابن عمر کا اثر من مطلق امرأتہ ثلاثا فقد عصی ربہ وبانث منہ امرأتہ۔ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی، دوسری روایت میں ہے إذا طلق الرجل امرأتہ ثلاثا قبل أن یدخل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ اس میں بھی غیر مدخول بہا کی تصریح ہے۔

⑧ حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ دوسرے دلیل القدر صحابہ کرام کی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ بھی

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲ ج ۵ ۲۔ ابن ابی شیبہ ص ۱۳ ج ۵ ۳۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۳۳۵ ج ۴ ۴۔ ابن ابی شیبہ ص ۱۳، ۱۴ ج ۵ ۵۔ بیہقی ص ۳۳۵ ج ۴ ۶۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲ تا ۱۴ ج ۵ ۷۔ ابن ابی شیبہ ص ۱۴ ج ۵ ۸۔ بیہقی ص ۳۳۵ ج ۴

یہی ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں تو تین ہی ہوتی ہیں۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بہت تفصیل کے ساتھ ان کے فتاویٰ کی کئی سندوں کے ساتھ تخریج کی ہے یہاں صرف مثال کے طور پر چند ایک روایات پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

د۔ امام بیہقی کی السنن الکبریٰ کے ص ۳۳ ج ۷ پر سعید بن جبیر ان کا فتویٰ نقل کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔

ب۔ اس کے بعد حضرت مجاہد اپنے استاد کا فتویٰ نقل کرتے ہیں قال رجل لابن عباس طلقت امرأتی مائة قال تاخذ ثلاثا وتدع سبعة وتسعين۔

ج۔ اس کے بعد عطاء اپنے استاد ابن عباس کا اپنی الفاظ میں فتویٰ نقل کرتے ہیں۔

د۔ پھر ص ۳۳ ج ۷ پر محمد بن ایاس بن بکیر حضرت ابو ہریرہ و عبد اللہ بن عباس کو اپنی فتویٰ نقل کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے تلامذہ کے حوالے سے یہ فتویٰ بیہقی نے اپنی سندوں سے نقل کیا ہے اس نقل کے بعد امام بیہقی اسی جلد کے ص ۳۳ پر فرماتے ہیں فہذہ روایات سعید بن جبیر و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و عکرمہ و عیث بن دینار و مالک بن الحارث و محمد بن ایاس بن البکیر و مروینہ عن معاویہ بن ابی عیاش و الانصاری کلہم عن ابن عباس انہ اجاز الطلاق الثلاث۔

اسی طرح ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا فتویٰ بہت سی سندوں کے ساتھ جمع کیا ہے۔ سب کا نقل کرنا بہت مشکل ہے۔ اکثر روایتیں ایسی ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل نہیں چل سکتی مثلاً ایک روایت کے لفظ ہیں إذا طلقها ثلاثا قبل ان یدخل بها لم تحل حتی تنکح زوجا غیرہ ولو قال ہاتری بانت بالأول۔ یہاں قال ہاتری کا مقابل کیا گیا ہے طلقها ثلاثا کے ساتھ اس سے معلوم ہوا کہ اگر طلقها ثلاثا وغیرہ لفظ مطلق مذکور ہو تو عموماً اس سے مراد اکٹھی تین طلاقیں ہوتی ہیں وگرنہ یوں فرماتے إذا طلقها ثلاثا لاجتماعہ۔ ولم قال ہاتری الخ۔

ہ۔ امام ابو داؤد نے بھی حضرت ابن عباس کی ایک روایت نقل کی ہے جس کا محال یہ ہے کہ ایک شخص تین طلاقیں دے کر ابن عباس کے پاس آیا اور اس کے متعلق سوال کیا آپ نے تھوڑی دیر سکوت اختیار کرنے کے

بعد فرمایا کہ تم پہلے خود حماقت کر بیٹھتے ہو پھر کہنے لگتے ہو ”یا ابن عباس یا ابن عباس“ جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے نکلنے کا راستہ بنا دیتا ہے (تم نے تین طلاقیں اکٹھی دیکر ایسا کام کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ تمہارے دل میں حق تعالیٰ کا خوف نہیں تھا اس لئے میں تمہارے لئے کوئی گنجائش نہیں پاتا۔ تم نے اللہ کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو گئی۔ اے

و۔ اس باب کی فصل ثالث میں امام مالک کے حوالے سے روایت ہے **عن مالک بلغه أن رجلاً قال لعبد الله بن عباس انی طلقت امرأتی مائة تطليقة فماذا شرعى** فقال ابن عباس طلقت منك بثلاث وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزواً۔ (مشکوٰۃ ص ۲۸۲)

اس کے علاوہ ابن عباس اور دوسرے صحابہ کے فتاویٰ اس مسئلہ پر اتنی کثرت سے ہیں کہ یہاں ان سب کو پیش کرنا انتہائی مشکل ہے منصف مزاج کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

عن علی بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا طلاق قبل ولا عتاق إلا بعد ملك الخ ص ۲۸۲

طلاق قبل النکاح غیر منکوحہ کو طلاق دینے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ① تنجیز طلاق یعنی اجنبیہ (غیر منکوحہ) کو ابھی طلاق دیتا ہے کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بغیر ② تعلیق الطلاق بالملک اور بسبب الملک جیسے یوں کہتا ہے ان ملکات فانت طالق یہ تعلیق بالملک کی مثال ہے یا یوں کہتا ہے ان نکحت فانت طالق یہ تعلیق بسبب الملک کی مثال ہے ③ تعلیق الطلاق لغير الملک و لغير سبب الملک یعنی طلاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق تو کرتا ہے لیکن وہ شرط ملک (بضع) یا سبب ملک نہیں ہے۔ اعتناق غیر منکوحہ کی بھی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

اگر غیر منکوحہ پہلی یا تیسری قسم کی طلاق دے تو بالاتفاق لغو ہوگی اور واقع نہیں ہوگی اسی طرح غیر منکوحہ کو پہلی یا تیسری طریقے سے آزاد کیا تو یہ اعتناق لغو ہوگا۔ دوسری صورت میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں

سنن ابی داؤد ص ۲۹۹ ج ۱۔ ۲ چنانچہ امام احمد سے پوچھا گیا تھا کہ آپ نے حضرت ابن عباس کی حدیث (الواہبہ والی) کیوں چھوڑی ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا آپ نے فرمایا بسوایۃ الناس عن ابن عباس لوجوه خلافہ (حکم الطلاق الثلاث بلفظ واحد ص ۹۴) امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں کہ ابن عباس کا یہ فتویٰ بہت سی وجوہ اور سندوں سے ثابت ہے۔

نہ طلاق ہوگی نہ اعتاق، بلکہ جب شرط متحقق ہو جائے گی تو طلاق یا اعتاق کا وقوع ہو جائے گا جب وہ اس عورت سے نکاح کرنے کا تو طلاق ہو جائے گی اور جب اس غلام کو خرید لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا، شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی نہ طلاق ہوگی اور نہ عتق۔ امام احمد کی روایات مختلف ہیں ایک حنفیہ کے ساتھ، ایک شافعیہ کے ساتھ اور ایک یہ ہے کہ عتق تو اس صورت میں واقع ہو جائے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک کی بھی روایات مختلف ہیں ایک شافعیہ کے ساتھ ہے ایک توقف کی ہے امام مالک کی مابج روایت یہ ہے کہ اگر غیر منکوحہ عورت یا غیر مملوک غلام یا باندی کو متعین کر کے بات کہی یا اس کی نسبت کسی قبیلہ کی طرف کر دی یا کسی مکان یا زمان کی طرف کر دی تو طلاق اور عتاق درست ہیں اور بات کو عام رکھا تو نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ عتاق بلکہ

حنفی کے دلائل ① موطا امام مالک میں ”یمن الرجل لطلاق ما لم ینکح“ کے عنوان کے تحت امام مالک فرماتے ہیں۔ بلغنا عن عسمر بن الخطاب وعبد اللہ بن عمرو وعبد اللہ بن مسعود و سالم بن عبد اللہ والقاسم بن محمد وابن شہاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون اذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أثم أن ذلك لازم له إذا نكحها. معلوم ہوا یہ جلیل القدر صحابہ و تابعین کا مذہب ہے جو حنفیہ کا ہے۔

② موطا امام مالک ہی میں ہے کہ اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے ظہار معلق کیا تو اس کے متعلق حضرت عمرؓ نے یہ فتوے دیا تھا کہ جب وہ اس سے نکاح کرے گا تو ظہار ہو جائے گا، کفارہ ادا کئے بغیر اس کے قریب نہیں جاسکتا۔

③ امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن مسعود کا قول نقل کیا ہے کہ اگر عورت منسوبہ ہو یعنی اس کی نسبت خاص قبیلہ یا شہر کی طرف کی گئی ہو تو طلاق ہو جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ منسوبہ پر طلاق واقع ہونے کی علت کیا ہے ظاہر ہے اس کا متعین ہونا تو علت نہیں بن سکتا و قرع طلاق کی علت یہ ہے کہ جس وقت اس پر طلاق ہوگی اس وقت وہ منکوحہ بن چکی ہوگی۔ یہ علت غیر منسوبہ میں بھی موجود ہے۔ لہذا اس میں بھی طلاق واقع ہونی چاہیے۔

وعن زكافة بن عبد يزييد انه طلق امرأته سهيمة البتة الحديث ۲۸۴
حاصل حیشہ رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق بتہ دے دی تھی اور حنفیہ طور پر یہ بیان دیا کہ میں نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا آنحضرت ﷺ نے سہیمہ کو رکانہ کی طرف

لوٹا دیا۔

۱۔ اوجیز المساک ص ۲۱۷ ج ۱۔ ۲۔ موطا امام مالک ص ۵۲۸
 ۳۔ موطا امام مالک ص ۵۱۵۔ ۴۔ جامع ترمذی ص ۲۲۳ ج ۱۔

طلاق بے کی حقیقت | بت کا معنی ہے کسی چیز کو قطع کر دینا۔ طلاق بے کا معنی ہے اپنی بیوی کو ایسی ہی طلاق دے دینا جس سے ملاقات نکاح منقطع ہو جائے۔

مذہب ائمہ | اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بے دے دی تو اس کا حکم کیا ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے ایک رجعی طلاق واقع ہوتی ہے اگر اس نے دو یا تین طلاق دینے کا ارادہ کیا تو حسب ارادہ دو یا تین ہوں گی۔ حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک بائنہ واقع ہوئی اگر تین کی نیت کی تو تین ہوں گی۔ امام مالک رحمہ اللہ کا قول مشہور یہ ہے کہ اس سے تین طلاقیں ہو جاتی ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ایک کا ارادہ کرنے سے ایک طلاق رجعی ہوئی ان کے نزدیک ردھا الیہ کا مطلب ہوگا کہ انہیں رجوع کی اجازت دے دی نکاح جدید کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اس سے بائنہ واقع ہوئی ان کے نزدیک ردھا الیہ کا مطلب ہوگا کہ نکاح جدید سے پھر سہمیہ کو رکازہ کے گھر بسا دیا۔

بت کا معنی قطع کا ہے اس کا مدلول ایسی طلاق کا مقتضی ہے جس میں وصالہ نکاح منقطع ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصد طلاق بائن سے ہی پورا ہوتا ہے اس لئے صحیح حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔
وَعَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ

ثَلَاثٌ جَدَهْنَ جَدًا وَهَزَلْنَ جَدًا ۲۸۴

”جد“ کا معنی یہ ہے کہ کوئی لفظ بولا جائے اور بولتے وقت اس لفظ سے مرتب ہونے والا حکم واقع کرنا مقصود ہو، اس کے برعکس ”ہزل“ کا معنی یہ ہے کہ کوئی لفظ بولتے وقت اس پر مرتب ہونے والا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہ ہو۔ حاضی حدیث یہ ہے کہ ان تین الفاظ کا بولنے والا ان پر مرتب ہونے والے حکم کا قصد کرے یا نہ بہر حال ان کا حکم واقع ہو جائے گا۔ مثلاً لفظ طلاق بولا اور طلاق واقع کرنے کی نیت کی تو بھی طلاق واقع ہو جائیگی، نیت نہ کی، بلکہ محض بطور لعب و ہزل کے یہ لفظ بولا تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔

طلاق ہازل کا حکم | ائمہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ حالت ہزل میں واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاق بطور جد کے ہو یا ہزل

کے دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام احمد اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ہازل کی طلاق واقع نہیں ہوتی ان کے پاس وقوع طلاق کے لئے طلاق کا لفظ بولتے ہوئے طلاق کی نیت ضروری ہے۔

دلائل | حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث ہے۔ حنا بلہ اور مالکیہ کی طرف سے آیت قرآنی ”وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ“ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ حنا بلہ اس تمسک کا یہ ہے کہ یہاں قرآن کریم نے وقوع طلاق کے لئے عزم طلاق کو شرط قرار دیا ہے۔ اور ہزل کی صورت میں طلاق کا

لہ مذاہب از ”بذل الجود“ ص ۶۸ ج ۲۔

عزم نہیں ہوتا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ زیر بحث طلاق کا مسئلہ ہے اور یہ آیت ایلا کے بارے میں ہے اور ایلا میں تو سب حضرات عزم طلاق کا اعتبار کرتے ہیں۔

فائدہ : اس حدیث میں تین چیزوں نکاح، طلاق اور رجعت کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان میں ”جد“ اور ”ہزل“ برابر ہے۔ حنفیہ کے ہاں ان تین کے علاوہ اور بھی کئی مسائل میں جدا و ہزل کا حکم ایک ہے۔ حدیث میں ان تین کی تخصیص معاملاتِ نکاح کی اہمیت کے پیش نظر کی گئی ہے۔

وَمِنْ عَائِشَةَ لَا طَلَاقَ وَلَا عَتَاقَ فِي إِعْثَاقِ الْخَبْثِ ۲۸۴

”إِعْثَاقُ“ کا معنی اور حاصل حدیث | اس حدیث میں إعْثَاق میں اور عتاق کی نفی کی گئی ہے۔ شارحین نے إعْثَاق کے مختلف معانی

بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض معانی کی بنا پر یہ حدیث فقہاء کے درمیان بعض اختلافی مسائل سے متعلق بھی ہوگی۔ پہلے معانی بیان کئے جاتے ہیں، پھر اختلافی مسائل کا ذکر کیا جائے گا۔

① إعْثَاق کا معنی اکراہ ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حالتِ اکراہ میں طلاق اور عتاق واقع نہیں ہوتے۔ ”مکروہ“ کی طلاق اور اس کے عتاق کا حکم عنقریب ہم ذکر کریں گے۔

② بعض حضرات نے ”إِعْثَاقُ“ کی تفسیر غضب سے کی ہے۔ جیسا کہ امام ابو داؤد اس حدیث کو نقل فرما کر اشارہ فرماتے ہیں ”الْعِثَاقُ أَطْلَقُهُ فِي الْغَضَبِ“ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ غصہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور غصہ سے مراد ایسا غصہ ہے جس میں ہوش و حواس اور عقل ٹھکانے نہ رہے۔ جس کی تفصیل علامہ شامی وغیرہ نے اپنے مقام پر بڑے بسط سے فرمائی ہے۔ ایسے غصہ کی حالت میں واقعی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ رہا معمولی غصہ تو وہ وقوعِ طلاق سے مانع نہیں۔ ایسا غصہ تو ہر طلاق کے وقت عموماً ہوتا ہی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہنستا کھینٹا کون اپنے گھر کو اجاڑتا ہے۔

③ بعض حضرات نے إعْثَاق کا معنی جنون سے کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجنون کی طلاق اور اس کا عتاق شرعاً معتبر نہیں۔

طلاقِ مکروہ کا حکم | إعْثَاق کا ایک معنی اکراہ بھی ہے۔ اس صورت میں حدیث کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ مکروہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ مکروہ کی طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء

کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور بہت سے صحابہ و تابعین کا مسک یہ ہے کہ مکڑہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مسک یہ ہے کہ مکڑہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی امام احمد کا بھی یہی مسک ہے۔ حاصل یہ کہ حنفیہ کے ہاں مکڑہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں واقع نہیں ہوتی۔

عنوان الطائی کی حدیث جس میں وہ بعض صحابہ سے نقل کرتے ہیں کہ کسی عورت نے اپنے خاوند سے جبراً طلاق لے لی۔ اس خاوند نے آنحضرت ﷺ سے مسئلہ

دلائل احناف

سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ”لا قیلولہ فی الطلاق“ بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کچھ کلام کیا ہے اس کا جواب ”اعلام السنن“ میں دیا گیا ہے

② حدیث مرفوعہ عن ابی ہریرۃ: ”کل الطلاق جائز الاطلاق المعتوه المغلوب علی عقلہ“ اس حدیث سے جہاں معتوہ کی طلاق کا عدم وقوع سمجھ میں آیا ہے وہاں یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ معتوہ کے علاوہ ہر بالغ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جس میں مکڑہ بھی شامل ہے۔

اسی مضمون کی ایک موقوفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔

③ حضرت ابو ہریرۃ کی حدیث سابق ”ثلاث جدھن جد وھزل لھن جد الخ“ اس میں ہانل کی طلاق ہونے کا ذکر ہے۔ ہانل اپنے اختیار سے طلاق کا حکم بولتا ہے، مکڑہ وقوع طلاق سے راضی نہیں ہوتا اس کے باوجود طلاق واقع ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اپنے اختیار سے طلاق کا حکم کیا جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے گو شکم وقوع طلاق سے راضی نہ ہو۔ اور مکڑہ میں بھی یہی صورت حال ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اس سے اختیار تو سلب نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ رضا مفقود ہوتی ہے۔ لہذا ہانل کی طرح یہاں بھی طلاق واقع ہونی چاہیے۔

④ صحیح مسلم و شرح معانی الآثار للطحاوی وغیرہ میں حضرت حذیفہؓ کی مفصل حدیث مروی ہے کہ ان سے کفار نے جبراً جہاد میں شرکت کرنے پر حلف لے لیا تھا۔ آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے اس حلف کو معتبر قرار دیا اور ان کو جہاد میں شرکت سے منع فرمایا۔ یہ حدیث نقل کر کے امام طحاویؒ فرماتے ہیں: ”قالوا: فلما منعہما رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم من حضورہ، بدرا لا ستخلاف المشرکین القاہرین لہما علی ما استخلفوہما علیہ

۱۔ عمدۃ القاری ج ۲۰، صفحہ ۲۵۲۔ ۲۔ اوجز المساک ناقل عن الموفق ج ۱۴، صفحہ ۴۲۹۔ ۳۔ نصب الایۃ ج ۳، صفحہ ۲۲۲۔

۴۔ صفحہ ۱۸۳ ج ۱۱۔ ۵۔ جامع الترمذی صفحہ ۲۲۶ ج ۱۔ ”باب طلاق المعتوہ“ صفحہ ۹۱۳۔ ۶۔ صحیح البخاری ج ۲، صفحہ ۹۱۳۔

۷۔ نیل الأوطار صفحہ ۲۳۶ ج ۶۔

ثبت بذلك أن الحلف على الطواغية والإكراه سواء
كذلك الطلاق والعتاق^١.

⑤ بہت سے صحابہ و تابعین کا مسک بھی یہی ہے کہ طلاق مکڑہ واقع ہو جاتی ہے۔ مثلاً حضرت عمر، ابن عمر، عمر بن عبد العزیز شعبی، ابو قتلابہ، سعید بن المسیب، شریح، زہری، قتادہ، سعید بن جبیر غنمی وغیرہ^۲۔
① حضرت عائشہؓ کی زیر بحث حدیث میں اغلاق کا معنی اکراہ لیا جائے تو یہ حدیث دلائل ائمہ ثلاثہ

حالت میں طلاق اور عتاق معتبر نہیں۔

② مشہور حدیث ہے ”رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام سے خطا، نسیان اور وہ کام جو ان سے جبراً کروائے جائیں معاف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اسی حدیث کو اپنے عموم پر رکھتے ہوئے طلاق کو بھی اس میں شامل فرماتے ہیں۔
③ مؤطا امام مالکؒ میں ثابت الأحنف کا واقعہ مروی ہے کہ عبداللہ بن عبدالحکم نے ان کو طلاق دینے پر مجبور کیا تو انہوں نے طلاق دے دی۔ اس پر عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: ”ليس هذا بطلاق ارجع إلى أهلک“ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے بھی یہی ارشاد فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ کا مسک یہ تھا کہ مکڑہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح کا ایک اثر حضرت عمرؓ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔^۳

جوابات | حدیث اغلاق کا جواب: ① دوسری احادیث سے اتنی بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ مکڑہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس حدیث کو اگر اسی محمول پر محمول کیا جائے جس پر ائمہ ثلاثہ نے محمول کیا ہے تو احادیث میں تعارض ہو جائے گا۔ لہذا تطبیق کے لئے اس حدیث کا ایسا مطلب بیان کرنا چاہیئے جس سے تعارض ختم ہو جائے۔ وہ مطلب یہ ہے کہ اغلاق سے مراد یہاں اغلاق الغم ہے۔ کسی شخص کا مضمہ جبراً اس طرح سے بند کر دیا جائے کہ وہ طلاق اور عتاق کے الفاظ کے ایسے تکلم پر قادر نہ رہے جیسا تکلم طلاق اور عتاق کے حکم واقع ہونے کے لئے ضروری ہے۔ اس اکراہ کی صورت میں طلاق کا

۱۔ شرح معانی الآثار ص ۲ ج ۲۔

۲۔ عمدۃ القاری ص ۲۵ ج ۲۰ و نصب الراية ص ۲۲۲ ج ۳۔

۳۔ نصب الراية ص ۲۲۳ ج ۳ ص ۵۔ مؤطا امام مالک، ص ۵۲۸ باب جامع الطلاق۔

۴۔ نصب الراية ج ۳، ص ۲۲۲۔

عدم وقوع متفق علیہ ہے۔

② غلاق کا معنی اکراہ متعین نہیں۔ بلکہ اس کے معنی میں اور احتمالات بھی ہیں، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور معانی کا احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ اذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال۔
 دوسری دلیل کا جواب ① رفع سے مراد رفع حکم الاثم ہے نہ کہ رفع حکم الذنب۔ مطلب یہ کہ غطاء، نسیان یا اکراہ کی صورت میں جو کام کیا جائے وہ آخرت کے احکام میں مرفوع اور معاف ہے یعنی اگر وہ گناہ کا کام ہو تو ان صورتوں میں گناہ نہیں ہوگا۔ رہا حکم دنیا سودہ بہر حال مرتب ہوگا۔ اور وقوع طلاق احکام دنیا سے ہے۔ قتل خطا میں گناہ نہیں ہوتا۔ مگر دیت بالاتفاق واجب ہوتی ہے۔ اگر رفع کو احکام دنیا پر محمول کیا جائے تو یہ حدیث قتل خطا میں وجوب دیت کے بھی منافی ہوگی۔

② یہ حدیث اکراہ علی الکفر پر محمول ہے۔ اگر جبراً کسی سے کلمات کفر کہلوادے گئے تو اس سے وہ کافر نہیں ہوتا۔

تیسری دلیل کا جواب: ان آٹھ اور اس طرح کے بعض دوسرے آثار کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے ہوتے ہوئے یہ آثار مضر نہیں، جبکہ بہت سے صحابہ و تابعین کا مسک بھی وقوع طلاق کہے۔

و عن ابی ہریرۃ کل طلاق جائز الا طلاق المعتنق الخ ۲۸۷
 ”معتنقہ“ سے مراد مجنون ہے۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ مجنون کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

والمغلوب علی عقلہ میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو عطف تفسیری پر محمول کیا جائے اس صورت میں یہ معتنقہ ہی کی تفسیر ہوگی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو عطف مغایرت قرار دیا جائے۔ اور اس سے مراد ”سکران“ لیا جائے۔ اس دوسرے احتمال کی بنا پر یہاں سکران کی طلاق کا حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

طلاق سکران کا حکم | جس شخص کے حواس کسی حرام نشہ آور چیز کے استعمال سے نائل ہو گئے ہوں وہ اس حالت میں طلاق دے دے تو طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس میں

فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اذہبت سے صحابہ و تابعین کا مسک یہ ہے کہ سکران کی طلاق طاق ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول کے مطابق واقع ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق نہیں۔ امام احمدؒ سے تین روایات ہیں۔ (۱) وقوع طلاق (۲) عدم وقوع طلاق (۳) توقف تک

ط عبد القاری ص ۲۵ ج ۲۰۔ مکہ عمدة القاری ص ۲۵ ج ۲۰۔

ط المغنی لابن قدامة ص ۱۱۵ ج ۷۔

جو حضرات سکران کی طلاق واقع نہ ہونے کے قائل ہیں۔ انہوں نے زیر بحث حدیث میں ”والمغلوب علی عقلہ“ کو عطف مغایرت پر محمول کر کے اس کی تفسیر ”سکران“ سے کی ہے اور اس سے عدم وقوع طلاق پر استدلال کیا ہے۔ لیکن دوسرے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ استدلال صحیح نہیں۔ جبکہ دوسرا احتمال قوی بھی ہے کیونکہ اس حدیث کی بعض روایات بغیر واؤ کے بھی وارد ہوئی ہیں۔ بغیر واؤ کی روایات اس بات کی تائید کرتی ہیں کہ یہاں عطف تفسیری ہے۔

۲۸۷

وَمِنْ عَاشَةِ..... طَلَاقُ الْأُمَةِ تَطْلِيقَاتُ وَعَدَّتْهَا حَيْضَتَانِ۔
یہ حدیث دو مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔ اس لئے یہاں ان دو مسئلوں کا اور ان پر اس حدیث سے استدلال کا بیان مناسب ہے۔

پہلا مسئلہ اتنی بات پر توائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حر اور رقیق کی طلاق میں فرق ہے۔ حر کی طلاق تین ہیں اور رقیق کی دو ہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ طلاق دو یا تین ہونے میں بیوی کی حالت کا اعتبار ہے یا خاوند کی حالت کا؟ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاق کی تعداد کا دار و مدار بیوی کی حالت پر ہے اگر بیوی ”حرمہ“ ہے تو اس پر تین طلاقوں کا حق ہوگا۔ زواج خواہ حرمہ ہو یا رقیق۔ اور اگر بیوی ”امہ“ ہے تو اس پر دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، زواج خواہ حرمہ ہو یا رقیق۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زواج کی حالت کا اعتبار ہے۔ اگر زواج حرمہ ہے تو تین طلاقوں کا اختیار ہو گا خواہ زوجه حرمہ ہو یا امہ۔ اور اگر زواج رقیق ہو تو اس کو دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، زوجه خواہ حرمہ ہو یا امہ۔

حنفیہ کا استدلال زیر بحث حدیث کا پہلا جملہ ”طَلَاقُ الْأُمَةِ ثَنَاتَانِ“ حنفیہ کی دلیل ہے۔ اس میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے امہ کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ امہ کی دو طلاق ہیں۔ اس حدیث کی سند وغیرہ پر کلام بھی کیا گیا ہے اور ان کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔ جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ دورہ حدیث کے اسباق میں کی جائے گی۔ اتنی بات پر توائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ مطلقہ کی عدت تین قروء ہے۔ لیکن قروء کے مصداق میں اختلاف ہوا ہے کہ اس کا مصداق حیض ہے یا طہر؟

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قروء کا مصداق حیض ہیں۔ لہذا مطلقہ کی عدت تین حیض ہے۔ امام مالک و امام شافعی کے نزدیک قروء کا مصداق طہر ہیں، اس لئے ان کے نزدیک مطلقہ کی عدت تین طہر ہے امام احمدؒ کی اس مسئلہ میں دونوں روایتیں ہیں۔

حنفیہ کا استدلال؛ زیر بحث حدیث کا دوسرا جملہ ”وَعَدَّتْهَا حَيْضَتَانِ“ اس مسئلہ

میں منفیہ کی دلیل ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت حیض سے بیان فرمائی ہے۔

باللعان

لعان کا لغوی معنی ”لعان“ باب مفاعلة لا عن، یا عن ملاءنة کا ”بفعل“ کے وزن پر مصدر ہے۔ اس کا لغوی معنی ایک دوسرے پر لعنت کرنا ہے۔ چونکہ اصطلاحی لعان کا

ایک جزو ایک دوسرے پر لعنت کرنا بھی ہے، اس لئے بطور ”تسمیۃ الکل باسم الجزء“ کے اس کا نام لعان رکھا

لعان کی اصطلاحی حقیقت لعان کی اصطلاحی حقیقت میں ائمہ اربعہ کا آپس میں اختلاف ہے

منفیہ کے ہاں لعان کی حقیقت ”شہادات

مؤكدات بالایمان“ ہے، منفیہ کے ہاں لعان باب الشہادة سے ہے۔ شہادت کی جو شرائط ہیں لعان

میں ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ نابالغ اور مجنون میں چونکہ اہلیت شہادت نہیں لہذا وہ لعان کے اہل نہیں۔

ایسے ہی چونکہ کافر کی شہادت مسلمان کے بارے میں معتبر نہیں اس لئے مسلمان اور کافر آپس میں لعان نہیں کر سکتے ایسے

ہی محدود فی القذف چونکہ شہادت کا اہل نہیں اس لئے وہ لعان بھی نہیں کر سکتا۔ وغیرہ ذاک من الأمثلة

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لعان کی حقیقت ”ایمان مؤكداً بلفظ الشہادة“ ہے۔ ان کے ہاں

لعان باب الیمین سے ہے۔ لہذا ان کے ہاں جو یمین کا اہل ہے وہ لعان کا بھی اہل ہے چنانچہ ان کے ہاں کافر و مسلم میں

لعان ہو سکتا ہے ایسے ہی محدود فی القذف لعان کر سکتا ہے۔

لعان میں حکمت لعان کے نازل ہونے سے پہلے حد زنا اور حد قذف کے احکام نازل ہو

چکے تھے جن کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے تو

دو باتوں میں سے ایک بات اس پر لازم ہو جاتی۔ یا تو چار گواہوں سے زنا ثابت کرے اگر ثابت کر دے تو

جس پر الزام لگایا تھا اس پر حد زنا جاری ہوتی یا چار گواہ پیش نہ کر سکنے کی صورت میں خود الزام لگانے والے

پر حد قذف جاری ہوتی۔ ان احکام کی رو سے اگر کسی کو اپنی بیوی پر زنا کا شبہ ہو، مگر اس کے پاس چار

گواہ نہ ہوں تو ایسی صورت میں اگر وہ اپنے اس شبہ کا اظہار کرے گا تو اس پر حد قذف جاری ہونا چاہیئے۔

اس لئے ایسے شخص کو بہت مشکل کا سامنا ہے۔ اظہار کرے تو مشکل کہ حد قذف لگے گی، اظہار نہ کرے تو مشکل ہے۔ اس کا خاموش رہنا غیبت اور فطرت کی خلاف ورزی ہے۔ ایسی صورت میں قرآن کریم میں لعان کی آیت نازل ہوئی کہ اگر کسی کو اپنی بیوی پر شبہ ہو تو لعان سے اس کا چھٹکارا ہو سکتا ہے۔

لعان کا حکم | میاں، بیوی لعان کر لیں اس پر توائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اب میاں، بیوی اکٹھے نہیں رہ سکتے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ صرف لعان سے ہی

تفریق ہو جائے گی یا اس کے بعد تفریق قاضی کی ضرورت ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لعان کے بعد تفریق قاضی سے تفریق ہوگی۔ امام شافعی، امام مالک، امام زفر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تفریق قاضی کی ضرورت نہیں، صرف لعان سے ہی فرقت ہو جائے گی، البتہ ان حضرات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ صرف زوج کے لعان سے فرقت ہو جائے گی یا زوجین کے لعان سے امام شافعی کے نزدیک صرف زوج کے لعان سے فرقت ہو جائے گی۔ اور باقی کے

حنفی کے دلائل | ① حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث جو مشکوٰۃ ص ۲۸۶ پر آرہی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی یہ حدیث مختلف الفاظ سے، مختلف طرق سے مروی ہے۔ اس

کے آخر میں ہے: ”ثم فترق بينهما“ اگر نفس لعان سے فرقت واقع ہو جاتی تو لعان کے تفریق کی کیا ضرورت تھی؟ صحیحین میں یہ روایت ہے کہ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عمر رضی عنہما سے سوال کیا کہ کیا متلاعنین کے درمیان تفریق کی ضرورت ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا ”سُبْحَانَ اللَّهِ نَعَمْ!“ اس کے بعد لعان کا پورا واقعہ ذکر کر کے فرمایا ”ثم فترق بينهما“

② سنن ابی داؤد میں عویم العجلانی کا واقعہ حضرت سہل بن سعد سے نقل کیا گیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں ”فطلقتها ثلاثاً تطليقات عند رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس کے بعد ہے: ”فمضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً“ اس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کے بعد اور تفریق سے پہلے طلاق کو نافذ کیا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے نکل موجود تھا۔

③ مشکوٰۃ شریف، باب اللعان کی پہلی حدیث میں ہے کہ عویم عرب لانی نے لعان کر لینے کے بعد کہا تھا: کذب علیہا یا رسول اللہ! اس کا مطلب یہ ہے کہ اب اگر میں اس بیوی کو رکھوں تو میں کاذب ہوں گا، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ابھی فرقت واقع نہ ہوئی ہو، اگر فرقت واقع ہو چکی ہو تو یہ قول محال ہوتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سکوت فرما کر اس کی تقریر نہ فرماتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر فرمانا واضح دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے محض لعان سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

④ درایت کے لحاظ سے بھی حنفیہ کا موقف راجح ہے کیونکہ لعان کی حقیقت ”شہادۃ“ ہے، ائمہ ثلاثہ کے ہاں گو لعان کی حقیقت حنفیہ کی طرح نہیں، مگر اتنی بات ان کے ہاں بھی مسلم ہے کہ لعان میں شہادت کا عنصر شامل ہے۔ اور ان کے ہاں بھی لعان قاضی کے پاس ہونا ضروری ہے۔ جب لعان میں زوجین کی شہادات قضاء قاضی میں ہوئی ہیں تو ان کا حکم بھی قاضی کے فیصلہ سے ہی مرتب ہونا چاہیئے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی مقدمہ کی مکمل کاروائی قضاء قاضی میں ہو اور فیصلہ خود بخود ہو جائے۔ اس لئے درایت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ لعان کے بعد تفریق قاضی سے فرقت واقع ہو۔

ایلاہ پر قیاس اور اس کا جواب | ائمہ ثلاثہ کی طرف سے ایلاہ کو لعان پر قیاس کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جیسے ایلاہ میں بلا تفریق حاکم تفریق ہو جاتی ہے۔ لعان میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لعان کو ایلاہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ لعان کے لئے شرعاً قضاء قاضی شرط ہے، اس لئے اس میں تفریق بھی قضاء قاضی سے ہونی چاہیئے۔ اور ایلاہ قاضی کی مجلس میں نہیں ہوا تھا، بلکہ اپنے گھر میں ہوا تھا۔ اس لئے اس کا نتیجہ شرعاً قضاء پر موقوف نہیں کیا گیا۔ بلکہ قرآن کریم نے اس کے لئے ایک مدت بیان فرمادی ہے کہ اس کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالت زنا میں قتل کا حکم | اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت زنا میں دیکھے تو اس کو قتل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں کافی تفصیل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر عین حالت زنا میں دیکھا اور اسی وقت جوش غیبت میں آکر قتل کر دیا تو عند اللہ اُمید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا۔ احکام دنیا میں اگر زنا گواہوں سے ثابت ہو گیا تو قصاص نہیں ہوگا اور زنا گواہوں سے ثابت نہ ہو سکا تو قصاص ہوگا بلکہ

لا اس مسئلہ پر علامہ شامیؒ نے ”باب التعزیر“ میں مفصل کلام کیا ہے۔ ملاحظہ فرمایا جائے۔

عن سهل بن سعد قصة عويمر الجملاني ۲۸۵

طلاق بعد اللعان کی بحث | اس روایت میں یہ ہے کہ عويمر جملانی نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر سکوت فرمایا۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لعان سے فرقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بعد طلاق کی ضرورت ہے۔

ائمہ اربعہ میں گو اس بات میں اختلاف ہوا کہ صرف لعان سے فرقت واقع ہوتی ہے یا تفریقِ حاکم سے، مگر اتنی بات میں ائمہ اربعہ اور جمہور متفق ہیں کہ لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، زوج کے طلاق دینے کی ضرورت نہیں۔ عثمان بنی اور اس کے علاوہ بعض دوسرے سلف کا مسلک یہ بھی ہے کہ لعان کے بعد زوج کے طلاق دینے سے تفریق ہوتی ہے۔ ان حضرات نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عويمر جملانی نے یہ سمجھ کر کہ لعان سے طلاق واقع نہیں ہوتی طلاق دے دی تھی اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابھی تفریق نہیں فرمائی تھی اس لئے ابھی فرقت ہوئی بھی نہیں تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر رد نہ فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت اس لئے نہیں تھا کہ آپ نے طلاق کو معتبر قرار دیا ہے۔ اگر طلاق معتبر ہوتی تو اس کے بعد تفریق نہ فرماتے۔ لہذا یہ حدیث عثمان بنی وغیرہ کی دلیل نہیں، البتہ غفیفہ کی دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوئی۔ قولہ: ”انظر ما قال“ جاءت به أسود الخ مطلب اس کا یہ ہے کہ جب پتہ پیدا ہو تو دیکھا جائے کہ کس سے زیادہ مشابہ ہے؟ عويمر جملانی سے زیادہ مشابہ ہے یا اس سے جس پر عويمر جملانی نے زنا کا الزام لگایا ہے۔ اگر عويمر سے زیادہ مشابہ ہوا تو میرا گمان یہ ہے کہ عويمر کا الزام درست نہیں اور اگر اس شخص سے مشابہ ہوا جس پر زنا کا الزام لگایا تو میرے خیال میں عويمر کا الزام درست ہے اور اس کی بیوی کا زب ہے۔ بچے کا کسی سے مشابہ ہونا شرعی حجت تو نہیں، مگر اطمینان کا ذریعہ ضرور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم شرعی شبہات پر موقوف نہیں رکھا، بلکہ لعان پر سارا مدار رکھا۔ چنانچہ لعان کی وجہ سے زوج سے حد قذف اور زوجه سے حد زنا ساقط ہو گئی، زوج سے بچے کا نسب منقطع ہو کر ماں کی طرف منسوب ہوا۔ تاہم محض اطمینان کے لئے فرمایا کہ بچے کی شکل و صورت کی شبہات سے عويمر اور اس کی زوجه کے صدق و کذب کا اندازہ ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں بچے کی شبہات سے عويمر کی تصدیق کی۔

أسود سیاه اذبح العنین ”درج“ کا معنی ہے آنکھوں کے سیاہ حصہ کا سخت سیاہ ہونا۔

خدیج الساقین لام کی تشدید اور فتح کے ساتھ، موٹی پنڈلی والا، اُحیمس اُحمر کی تصغیر ہے۔ وحسرة
چھپکلی کی طرح سُرخ رنگ کا جانور ہے۔ بچے کو سُرخ ہونے میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

۲۸۶ وعن الجہر غیرۃ قال سعد بن عبادۃ لو وجد مع اہلی زوجۃ
حضرت سعد بن عبادۃ نے آپ صَلَّی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے قتل کی اجازت مانگی جس کو وہ اپنی بیوی
کے ساتھ بُری حالت میں دیکھیں تو آپ نے اجازت نہیں دی، حضرت سعد بن عبادۃ نے دوبارہ اجازت مانگی
اس سے ان کا مقصود معاذ اللہ آپ صَلَّی اللہ علیہ وسلم کا رد نہیں تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ شاید میرے اصرار کو دیکھ
کر حضرت اجازت دے دیں، مگر جب آپ صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ منع فرمایا تو اس پر تسلیم خم کر دیا۔
”انہ لغیرہ“ یاد کے ضمہ اور تخفیف کے ساتھ ”فَعُول“ کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے۔ بہت زیادہ غیبت
والا مقصد یہ تھا کہ حضرت سعد اتنی سختی شدت غیبت کی وجہ سے کر رہے ہیں،

”واللہ اُغیر منہ“ انسان کی طبع پر خلاف طبیعت چیز دیکھنے سے جو تغیر واقع ہوتا ہے اس کو غیبت
کہتے ہیں۔ اس طرح کی غیبت سے حق تعالیٰ پاک ہیں۔ حق تعالیٰ کے ”اُغیر“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ
معاصی پر سخت سزا دیتے ہیں۔

اس حدیث میں بیوی کے ساتھ کسی کو بُری حالت میں دیکھنے کی صورت میں قتل کا مسئلہ مذکور ہے۔
یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وَعَنْهُ أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتُ
امْرَأَتِي ۲۸۶

حال حدیث یہ کہ اعرابی محض شبہ کی بنا پر اس کے نسبی نفی کو ناپا جتے تھے مگر حضرت نے شبہ کی بنا پر نفی کرنے سے منع فرمایا اور ساتھ ہی اس
کا شبہ بھی زائل کر دیا کہ جیسے سُرخ نسل کے اونٹوں میں اس کے نسلی رنگ کے برخلاف خاکستری رنگ کا اونٹ
پیدا ہو سکتا ہے، ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کبھی بچہ اپنے والد کے ساتھ شبہا بہت نہ رکھتا ہو۔

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ لِي امْرَأَةً لَا تُرِيدُ لَامِسَ الْوَحْشِ ۲۸۷
”لا تُرِيدُ لَامِسَ“ کے مطلب میں دو احتمال ہیں،

① یہ کنایہ ہے اس کے زانیہ اور بدکار ہونے سے۔ اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے
زانیہ کے امساک کی اجازت کیسے دی؟ اس کا حل یہ ہے کہ زانیہ کا امساک ہر حال میں قبیح نہیں۔ جب خاوند
سختی کرتا ہو اور سختی سے اس کو بدکاری سے باز رکھنے پر قادر ہو اور اس کو اس سے روکتا بھی ہو تو ایسی حالت
میں اپنے پاس رکھنے میں حرج نہیں۔ بلکہ بعض حالات میں رکھنا طلاق دینے سے بھی ادلی ہو تلسے جبکہ طلاق کے

بعد اس کے مزید آزاد ہونے کا غرض نہ ہو۔

(۲) یہ گناہ ہے اس کے مال کے سلسلہ میں غیر محتاط ہونے سے۔ مطلب یہ کہ وہ اپنے خاندان کے مال میں امتیاء نہیں برتتی، جو اس کا مال لینا چاہتا ہے اس کو دے دیتی ہے۔

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده..... أن كل مستلحق استلحق بعد أبيه ^{۲۸۵}

استلحاق کے احکام | اس حدیث میں استلحاق کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ استلحاق کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی وفات کے بعد اس کے ورثاء دعویٰ کریں کہ فلاں بچہ بھی متوفی کی اولاد میں سے ہے لہذا اس کو بھی ہمارے ساتھ میراث میں شامل کیا جائے ایسے دعویٰ کو ”استلحاق“ کہتے ہیں اور جس بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جائے اس کو ”مستلحق“ کہتے ہیں۔ استلحاق کی صورتیں ابتداء اسلام میں بہت پیش آتی تھیں۔

ثبوت نسب عام اصول تو یہ ہے کہ نکاح کے چھ ماہ بعد منکوحہ سے جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس کے زوج سے ثابت ہوتا ہے۔ الا یہ کہ وہ نسب کا انکار کرے تو لہان کے بعد اس سے نسب کے ٹکا اور باندی سے بچہ پیدا ہو تو جب مولیٰ اس کے نسب کا اقرار کرے گا تو مولیٰ سے نسب ثابت ہوگا، لیکن اس حدیث میں وفات کے بعد ورثاء کے دعویٰ استلحاق سے نسب ثابت ہونے یا نہ ہونے کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ استلحاق کی کئی صورتیں ہیں۔

① مستلحق (جس کے استلحاق کا دعویٰ کیا جا رہا ہے) کسی حسرہ کا بچہ ہے جو متوفی کی نہ منکوحہ رہی اور نہ مملوکہ۔ اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اس بچہ کا نسب مرنے والے سے ثابت نہیں ہوگا۔

② مستلحق امہ کا بچہ ہے، مگر وطی کے وقت وہ باندی اس مرنے والے کی ملکیت میں نہیں تھی، اب بھی یہ دعویٰ مسترد ہوگا اور نسب ثابت نہیں ہوگا۔

③ مستلحق جس امہ کا بچہ ہے وہ بوقت وطی مرنے والے کی مملوکہ باندی تھی۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مرنے والے نے اس بچے کے نسب کا انکار کر دیا ہو۔ اس صورت میں استلحاق کا دعویٰ مسترد ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے انکار نہ کیا ہو تو اب دعویٰ تسلیم کیا جائے گا اور وہ بچہ میراث کا حصہ دار ہوگا۔ مگر جو میراث تقسیم ہو چکی ہے۔ اس میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ اس کے بعد جو مال تقسیم ہوگا اس میں سے اس بچہ کو بھی حصہ دیا جائے گا۔

وعنه..... أربع من النساء لا ملائحة بينهن النصرانية تحت المسلم ^{۲۸۸}۔ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے ہاں لہان شہادات کے قبیل سے ہے،

اس لئے متلاعنین میں اہلیت شہادت کا ہونا ضروری ہے۔ کافر اور مملوک چونکہ شہادت کے اہل نہیں، اس لئے نصرانیہ اور سلمان، یہودیہ اور سلمان حرۃ اور رقیق اور مملوکہ اور حمکہ درمیان لعان نہیں ہو سکتا۔
اب مسئلہ یہ ہے کہ خاوند نے زنا کا الزام لگا دیا، مگر دونوں میں سے کسی میں اہلیت شہادت نہ ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو خاوند پر حد قذف جاری ہوگی یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خاوند جس نے الزام لگایا ہے اس میں تو لعان کی اہلیت تھی، مگر بیوی میں اہلیت کی کسی شرط کٹے ہوئے سے لعان نہ ہو سکا تو خاوند پر حد قذف نہیں ہوگی اور اگر خاوند ہی میں شہادت کی اہلیت نہیں تھی اس کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو اب خاوند پر حد قذف جاری ہوگی۔ مثلاً خاوند نے الزام لگا دیا مگر اس کے بعد، کافر یا عہد و فی القذف ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو اب خاوند پر حد قذف جاری ہوگی۔

باعت

حدیث فاطمۃ بنت قیسؓ : ۲۸۸

معتدہ مبتوتہ کے نفقہ اور سکنی کا حکم | مغلفہ اور بائسہ دونوں کو ”مبتوتہ“ کہا جاتا ہے۔ مبتوتہ کی دو حالتیں ہیں حاملہ

ہوگی یا غنیرہ حاملہ۔ مبتوتہ اگر حاملہ ہو تو عدت کے دوران خاوند کے ذمہ اس کا نفقہ اور سکنی بالاتفاق واجب ہے۔ مبتوتہ غیر حاملہ کے دوران عدت نفقہ اور سکنی کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا نفقہ اور سکنی دونوں زوج پر لازم ہیں۔ یہی مسلک حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، سفیان ثوریؓ اور دیگر بہت سے اکابر کا ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتدہ مبتوتہ غیر حاملہ کا سکنی تو لازم ہے، نفقہ لازم نہیں۔ امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ظاہریہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نہ نفقہ لازم ہے اور نہ سکنی۔ مطلقہ رجوعیہ کے لئے بالاتفاق نفقہ اور سکنی لازم ہے۔

حنابلہ وغیرہ۔ فاطمہ بنت قیسؓ کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ہے ”لانفقة لك“

إلا ان تکون حاملاً“ ایہی فاطمہ بنت قیسؓ کو اپنے خاوند کے گھر کی بجائے ابن ام مکتومؓ

کے گھر میں عتد گزائے کا حکم دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خاوند کے ذمہ سکنی لازم نہیں۔
شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال | مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال اس طرح ہے کہ سکنی تو قرآن مجید

کی آیت ”وَأَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ سے ثابت ہوا۔ اور نفقہ کی نفی فاطمہ بنت قیس کی حدیث سے ہوگئی۔

حنفیہ کا استدلال | وجوب سکنی کی دلیل تو قرآن پاک کی آیت ”لَا تَحْضُرْنَهُنَّ مِنْ بَيْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ اور آیت ”وَأَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ ہے اور وجوب نفقہ کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث پہنچنے کے باوجود مبتوتہ کو نفقہ اور سکنی دلواتے تھے۔ اور فرماتے تھے ”لَا مَدْعُوعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةُ نَبِيِّنَا الْقَوْلُ أَمْرٌ لَا دُخَانَ فِيهِ“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرود آ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وجوب نفقہ کے بارے میں سن رکھا تھا، بلکہ بعض روایات میں تصریح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَهَا السَّكْنَى وَالنَّفَقَةُ“ ایسے ہی سنن دارقطنی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ ہے ”الْمُطَلَّاقَةُ ثَلَاثًا لَهَا السَّكْنَى وَالنَّفَقَةُ“

اور قواعد شریعت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نفقہ واجب ہونا چاہیے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو کسی کے حق میں محبوس ہو اس محبوس کا نفقہ اسی کے ذمہ ہوتا ہے جس کے حق میں محبوس ہے۔ معذہ مبتوتہ بھی چونکہ محبوس الحق الزوج ہے۔ اس لئے اس کا نفقہ بھی زوج پر لازم ہوگا۔

جواب | فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان کو ابن ام مکتوم کے گھر عتد گزائے کا حکم اس لئے دیا تھا کہ یہ زبان کی بہت تیز تھیں، زوج کے گھر ہونے کی صورت میں نزاع چلے رہنے کا اندیشہ تھا۔ اور ”لَا نَفَقَةَ لِلْزَّوْجِ“ کا یہ مطلب نہیں کہ سب بالکل نفقہ نہیں ملے گا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس معیار کا نفقہ تو مانگ رہی ہے اس کی تو مستحق نہیں۔ ان کے زوج ابو عمرو بن حفص نے ان کو نفقہ بھیجا تھا، مگر انہوں نے اس کو کم سمجھ کر واپس کر دیا تھا اور اس سے زیادہ کا مطالبہ کر رہی تھی اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اتنے زیادہ نفقہ کی تو مستحق نہیں ہے۔

وعن جابر قال طلقت خالتي ثلاثاً فأرادت أن تتجدد فخلتها الخ ۲۸۸
معتدہ مطلقہ کے خروج کا حکم جس عورت کا خاوند ذات پا جائے وہ عورت
 عدت و فوات کے دوران دن کے وقت خاوند کے

گھر سے انزل ملاد کے ان نکل سکتی ہے مطلقہ عورت عدت کے دوران کبھی روزے رکھنے کا وقت گھر سے باہر نکل سکتی ہے یا نہیں؟ ہمیں ائمہ کا اختلاف
 امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ عورت کے لئے عدت کے دوران دن کے وقت گھر سے نکلنا بھی جائز
 نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دن کے وقت نکلنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی زریعہ حدیث سے ہے۔ ان کی مثال کو عدت
 طلاق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔

حنفیہ کے دلائل ① امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کریم کی آیت ”ولا یخرجین إلا الٰس“
 یا تین بفا حاشۃ مبینۃ کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ اس آیت
 میں مطلقہ کو انقضاء عدت سے پہلے نکلنے سے مرنج نہیں ہے۔ قرآن پاک کے اس قطعی عموم میں حضرت جابرؓ
 کی اس خبر واحد کی وجہ سے تخصیص و تنقید نہیں کی جاسکتی۔

② قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو گھر سے باہر نکلنے کی اجازت نہ ہو۔ اس لئے کہ متوفی عنہا زوجہا تو
 کبھی اپنے اخراجات کے لئے گھر سے باہر نکلنے پر مجبور ہو سکتی ہے، مگر مطلقہ کا نفقہ تو خاوند کے ذمہ ہے لہذا اس
 کو باہر نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

حیث جابرؓ کے جوابات ① ممکن ہے کہ یہ حدیث احکام عدت کے نازل ہونے سے
 پہلے کی ہو۔ بعد میں عدت کے احکام نازل ہوئے تو یہ حکم

منسوخ ہو گیا۔

② ہو سکتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی خالہ نفقہ کے لئے خسرو ج کی محتاج ہوں کہ انہوں نے اپنے زوج سے عدت کے
 نفقہ کے بدلے میں خلع کر لیا ہو۔ اس لئے عدت میں اب وہ نفقہ کے لئے محتاج ہوں گی۔ اور ایسی صورت
 میں ہمارے ہاں بھی خسرو ج جائز ہے۔

حضرت جابرؓ کی حدیث کے معمول بہ نہ ہونے کی ایک واضح تائید اس سے ہوتی ہے کہ خود راوی حدیث
 حضرت جابرؓ نے عدم جواز خسرو ج کا فتویٰ دیا ہے۔ امام طحاویؒ نے حضرت جابرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے،

لہ مذاہب از عمدة القاری ج ۲ ص ۳۸۵

لہ فتح القدیر ج ۲ ص ۱۶۶

”اِنَّهٗ قَالَ فِي الْمَطْلُوقَةِ : اَنْهٗ لَا تَعْتَكِفُ وَلَا التَّوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا وَلَا تَخْرُجَانِ مِنْ بَيْتِهِمَا حَتَّى تَوَفَّيَا اَجْلَهُمَا“ لہ اور راوی کا فتوے اپنی روایت کے خلاف ہونا اس روایت کے منسوخ یا مؤول ہونے کی دلیل ہے۔

وَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ ابْنَتِي تَعَفَّ عَنْهَا زَوْجَهَا وَقَدْ اشْتَكَتْ عَيْنَهَا الْحَمْرَى ۲۸۸۔ ”عین“ پر رفع اور نصب دونوں درست ہیں۔ رفع کی صورت میں یہ ”اشتکت“ کا فاعل ہوگا اور نصب کی صورت میں ”اشتکت“ کا مفعول ہوگا اور فاعل اس میں ضمیر ہے جو ”ابنتی“ کی طرف راجع ہے۔

شرعی بالبعرة علی دأس الحول۔ صحیح بخاری و مسلم کی دوسری روایت میں خود حضرت زینب سے ”رئی بالبعرة“ کی تفسیر پوچھی گئی تو انہوں نے بتایا کہ متوفی عنہا زوجہا ایک بند کو ٹھہری میں انتہائی تنگی کے ساتھ ایک سال گزارتی۔ اس کے بعد جب لکٹی تو اونٹ کو رومی کر کے عدت ختم کر دیتی۔ رومی کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بطور تقاؤل کے رومی کرتی کہ اب یہ حالت دوبارہ نہیں ہوگی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مقصد دین کا لیسر بیان فرمانا ہے کہ جاہلیت میں تو ایک سال عدت گزارنی جاتی تھی وہ بھی اتنے شائد کے ساتھ۔ اسلام نے تو صرف چار ماہ، دس دن مدت رکھی ہے پھر اس میں بھی جاہلیت کی طرح بے جا سختیاں نہیں ہیں۔ اس کے باوجود اس میں مزید رخصتیں تلاش کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

عدت و نفاس میں احتمال کا حکم | عدت نفاس میں احسداد کے دوران عورت سُرْمہ لگا سکتی ہے یا نہیں؟ امام احمد کے

نزدیک کسی صورت میں احتمال جائز نہیں، عذر ہو یا نہ ہو؟ امام شافعیؒ کے نزدیک عذر کی حالت میں رات کو لگا سکتی ہے۔ دن کو نہیں لگا سکتی۔ دن کو عاف کر دینا چاہیے۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بغیر عذر کے جائز نہیں۔ عذر کی حالت میں جائز ہے دن کو بھی اور رات کو بھی۔ ——— خاتلہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی زیورٹ حدیث سے ہے اس میں باوجود مرض کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔ معلوم ہوا کہ عذر کی حالت میں بھی ناجائز ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن سے یہ بات معلوم ہو گئی ہو گی کہ مرض اتنا شدید نہیں جس کے لئے سُرْمہ کی ضرورت ہو یا یہ نہیں کسی خاص قسم کے سُرْمہ سے ہوگی جس کا مقصد تزیین ہوتا ہے۔ اس حدیث کے مؤول ہونے کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ سے

ایک موقع پر ہی مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے مرضِ شدید کی حالت میں اجازت دی۔

الفصل الثانی :

عن زینب بنت کعب أن الفریجة بنت مالک بن سنان و
مخت المج سعید الخ ۲۸۹۔

عدت وفات میں کسی عذر کی وجہ سے غاوند کے گھر سے نکلنا جائز ہے۔ فریجہ بنت مالک کو پہلے معذور سمجھ کر اجازت دے دی اس کے بعد معلوم ہوا ہو گا کہ معذور نہیں، اس لئے منع فرما دیا۔

الفصل الثالث :

عن سلیم بن یسار أن الأحمس هلك بالشام حين دخلت
امراته الخ ۲۸۹۔

حدیث ”طلاق الأمة ثنتان وعدتها حیضتان“ کے تحت یہ بیان ہو چکا ہے کہ طلاق کی عدت تین قروء ہیں، ”شروع“ کے مصداق میں اختلاف ہے بعض کے ہاں حیض اس کا مصداق ہے اور بعض کے ہاں طہر صحابہ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن کے ہاں عدت حیض سے ہوتی ہے ان کے نزدیک تیسرا حیض عدت کا حصہ ہے اور جن کے نزدیک عدت طہر سے شمار ہوتی ہے ان کے مذہب کے مطابق تیسرا حیض شروع ہوتے ہی عدت ختم ہو جاتی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا مسک یہ تھا کہ عدت طہر سے ہوتی ہے اس لئے انہوں نے فرمایا کہ جب تیسرے حیض میں داخل ہو گئی تو عدت ختم ہو گئی۔ اس واقعہ میں حضرت معاذؓ نے حضرت زیدؓ سے مسئلہ پوچھا اور انہوں نے جواب میں صرف فتویٰ دیا، دلیل بیان نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہؓ میں یہ رواج تھا کہ کسی کے علم پر اعتماد کر کے اس سے مسئلہ پوچھ کر، دلیل پوچھ بغیر عمل کر لیتے تھے۔ اسی کا نام ”تقلید“ ہے۔ معلوم ہوا کہ صحابہؓ میں سے بعض بعض کی تقلید کیا کرتے تھے۔

باب الاستبراء

جب کوئی شخص کسی باندی کا مالک بنے تو اس پر ”استبراء“ واجب ہے۔ ”استبراء“ کا مطلب یہ ہے کہ یہ یقین کر لیا جائے کہ غیر کا لطف مستقر نہیں ہے۔ اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء وضع حمل ہے۔ وضع حمل

سے پہلے دہلی جائز نہیں۔ اگر حاملہ نہ ہو تو دو صورتیں ہیں۔ حائضہ ہوگی یا غیر حائضہ۔ حائضہ کا استبراء ایک حیض ہے اور غیر حائضہ کا ایک ماہ۔

استبراء میں حکمت یہ ہے کہ بغیر استبراء کے دہلی کرنے کی صورت میں جو بچہ پیدا ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ غیر کے لطف سے ہو۔ اب اگر اس کا نسب اپنی طرف کرے تو احتمال ہے کہ دوسرے کا بچہ اپنی طرف منسوب کر لیا ہے، اور اگر دوسرے کی طرف نسبت کرے تو ممکن ہے کہ اس کا بچہ ہو اور اس کی نسبت دوسرے کی طرف کر دی۔ استبراء نہ کرنے سے نسب کے التباس کا اندیشہ ہے۔ اس لئے استبراء کا حکم ہوا۔

اسی حکمت کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باب کی پہلی حدیث میں بغیر استبراء کے دہلی کر لینے پر نارا منگی کا اظہار فرمایا اور ارشاد فرمایا: "تخفيف يستخدمه وهو لا يحل له اھ کیف یوترشہ وهو لا یحل لہ" حاصل اس کا یہی ہے کہ حاملہ سے بغیر استبراء کے دہلی کر لی تو چھ ماہ بعد پیدا ہونے والا بچہ دونوں کا ہو سکتا ہے۔ اب اگر یہ نسب کا اقرار نہ کرے اور اس کو غلام بنالے تو اندیشہ ہے کہ اس نے دلو کو غلام بنالیا ہو۔ اب دلو کو غلام بنانے اور قطع نسب کے گناہ کا مرتکب ہوگا اور اگر نسب کا اقرار کرے تو اندیشہ ہے کہ یہ دوسرے کا بچہ ہو اور اس نے اس کو اپنا وارث بنادیا۔ اب دلو غیر کا نسب اپنی طرف کرنے اور اس کو اپنا وارث بنانے کے گناہ کا مرتکب ہوگا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ استبراء کرے۔ تاکہ محظورات سے بچا ہے۔

عن مالک کان یا مرس با ستبراء إلا ماء حیضة إن کان

من حیض الخ ص ۲۹

غیر حائضہ کے استبراء کی مدت | باندی حائضہ نہ ہو، بلکہ صغیر یا آئسہ ہو تو اس کے استبراء کی مدت کیا ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے استبراء کی مدت ایک ماہ ہے۔ امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے۔ امام احمد کی مشہور روایت اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ غیر حائضہ کے استبراء کی مدت تین ماہ ہے۔ اس مسئلہ میں اور بھی متعدد اقوال ہیں۔

حنفیہ کا استدلال شریعت کے اصول عام سے ہے۔ شریعت نے مدت کے دوسرے مسائل میں ایک مہینہ حیض کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ حائضہ کا استبراء ایک حیض سے ہوتا ہے تو غیر حائضہ کا ایک ماہ سے ہونا چاہیے۔

لہ الہدایۃ ص ۳۹ ج ۴۔ تہ المغنی لابن قدامہ ص ۵۰ ج ۴۔ تہ ایضاً

تہ مزید تفصیل "اعمال السنہ" ص ۴۱۹ ج ۱۴ پر ملاحظہ ہو۔

دع عن ابن عمر أنه قال إذا وُهِبَت الْوَلِيدَةُ اللَّتَّى تَوَطَّأُ أَوْ بَيْعَتِ الْهَيْضَ ۲۹۰
اکثر سلف کا مذہب یہی ہے کہ باندی ثیبہ ہو یا باکرہ استبراء کا حکم دونوں کو عام ہے۔ دونوں میں فرق نہیں
ہے۔ تمام مرفوع احادیث جن میں استبراء کا حکم دیا گیا ہے وہ عام ہیں ان میں ثیبہ اور باکرہ کا فرق نہیں یہ جمہور کی دلیل ہیں

بَابُ بُلُوغِ الصَّغِيرَةِ حَضَانَتِهَا فِي الصَّغَرِ ۲۹۲

الفصل الأول

عن ابن عمر قال عرضت على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عام أحد الهَيْضَ ۲۹۲
لڑکا اور لڑکی کب بالغ ہوتے ہیں؟ بچے کے بلوغ کی علامات یہ ہیں۔ (۱) احتلام،

بلوغ کی علامات یہ ہیں۔ (۱) حیض (۲) جمل (۳) احتلام۔ بچہ جب ۱۲ سال کا اور بچی ۹ سال کی
ہو جائے تو اس کے بعد ان علامات میں سے کوئی علامت نمایاں ہو تو اس کے طبع کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ وہ بچہ اور
بچی بالغ شمار ہونگے اس میں جمہور کا اتفاق ہے۔ اس میں معتد بہ خلاف نہیں ہے البتہ یہاں دو باتوں میں اختلاف ہوا
ہے۔ ایک یہ کہ اگر مذکورہ بالا علامات میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو کس عمر میں بچے اور بچی کے طبع کا حکم ہو گا
اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ بچے اور بچی میں اگر علامت بلوغ ظاہر نہ ہو تو دونوں پندرہ سال کی عمر میں بالغ شمار
ہوں گے۔ اوزاعی، امام احمد اور امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک بلوغ کے لئے عمر کی کوئی
تحدید نہیں ہے۔ جب تک مذکورہ بالا علامات میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو اس وقت تک بالغ نہیں ہو گا امام
مالک کا قول بھی اسی طرح ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ بچہ سترہ یا اٹھارہ سال تک علی اختلاف الروایتیں
بالغ ہو گا۔ اور بچی سترہ سال کی تک۔

حنفیہ کے ہاں مفتی بہ صہابین کا قول ہے کہ کوئی علامت بلوغ ظاہر نہ ہونے کی صورت میں بچہ اور بچی دونوں
پندرہ سال کی عمر میں بالغ ہوں گے۔ خلاصہ یہ کہ معمول یہ جمہور کے ہاں بچے اور بچی دونوں کے لئے پندرہ سال کا
قول ہے اور زیر بحث حدیث ابن عمر سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ مزید تفصیل کے لئے "اعلام السنن" ج ۱۴، ملاحظہ ہو۔ ۲۔ المغنی لابن قدامة ج ۴ ص ۵۰۸، کتاب الحجج
تک مذاہب از مغنی ص ۵۰۹، ص ۵۱۰ ج ۴، رد المحتار ص ۵۱۰ ج ۵ کتاب الحجج فصل بلوغ الغلام۔

انبت علامت بلوغ ہے یا نہیں؟ | دوسرے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ انبت یعنی زیر ناف بالوں کا اگنا علامت بلوغ

ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے ہاں انبت علامت بلوغ نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں انبت یعنی سخت بال اگنا علامت بلوغ ہے۔ بالوں کی روئیں سی اگنا کسی کے ہاں بھی علامت بلوغ نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بنو قریظہ کے مشہور واقعہ سے ہے جس میں جس کے بال ہوں اس کے قتل کا حکم دیا گیا اور جس کے بال نہ ہو اس کو چھوڑ دینے کا فیصلہ فرمایا۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اس موقع پر انبت کے ذریعہ بلوغ کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ حنفیہ کی طرف سے اس کے رد جواب ہیں۔

① اس موقع پر تو ایک ضرورت کی وجہ سے انبت کی بنیاد پر بلوغ کا فیصلہ کیا گیا تھا کہ احتلام اور عمر وغیرہ دوسری علامات بلوغ کا علم نہیں تھا اس لئے ضرورتاً انبت کو ہی بنیاد بنالیا گیا کہ عموماً انبت بوقت بلوغ ہی ہوتا ہے۔ ایک وقتی ضرورت کی وجہ سے کئے گئے فیصلہ کو عام قاعدہ نہیں بنایا جاسکتا۔

② قتل کا مدار بالغ یا نابالغ ہونا نہیں تھا، بلکہ مداریہ تھا کہ جس سے اندیشہ فساد ہو اس کو قتل کر دیا جائے، جس سے اندیشہ فساد نہ ہو اس کو چھوڑ دیا جائے۔ اس کا اندازہ انبت سے لیا گیا۔ انبت سے بلوغ یا عدم بلوغ کا فیصلہ نہیں کیا گیا، بلکہ اس کو جنگ کی طاقت ہونے یا نہ ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ لہذا اس واقعہ کا علامت بلوغ ہونے یا نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں۔

دعویٰ الیٰ ہریرۃ..... خیر غلاما بین ابیہ وامہ۔ ۲۹۳

اتنی بات پر تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ جب میاں، بیوی میں طلاق کی وجہ سے فرقت ہو جائے تو چھوٹے بچے اور بچی کی حضانت کی حقدار اس کی ماں ہوگی۔ بشرطیکہ ماں بچے کے کسی غیری جرم محرم سے شادی نہ کرے اگر اس بچے کے غیری جرم سے نکاح کر لیا تو اس کا حق حضانت ختم ہو جائے گا۔ البتہ حضانت کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

حنفیہ کے ہاں جب تک بچہ سن تمیز کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک ماں حضانت کی حقدار ہوگی جب سن تمیز کو پہنچ جائے یعنی خود کھاپی کے کپڑے پہن سکے اور استنجا کر سکے اس وقت باپ اس کی پرورش کا حقدار

تخمیر اسلام کی بحث

ہوگا۔ بعض نے تمیز کے لئے سات سال کی عمر بھی مقرر کی ہے۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کسی صورت میں بچے کی تخمیر کے قائل نہیں۔

۱۔ رد المحتار ص ۱ ج ۵۔ ۲۔ مذاہب از "المغنی" لابن قدامہ ص ۵۸ ج ۴۔ مغنی میں شافعیہ کا دوسرا قول بھی نقل کیا گیا ہے اور "روح المعانی" ج ۴ ص ۱۸۲ میں شافعیہ کی طرف انبت کے معتبر ہونے کی نسبت پر کلام بھی کیا گیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ تخییر غلام کے قائل نہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ کے ہاں سات سال تک تو ماں حقدار ہوگی سات سال کا ہو جانے پر بچے کو اختیار دیا جائے گا۔ ماں، باپ میں سے جس کو وہ اختیار کرے وہ پرورش کا حقدار ہوگا۔

وہ تمام روایات جن میں تخییر استہام کے بغیر آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے ماں یا خالہ وغیرہ کو حضانت کا مستحق قرار دیا حنفیہ کے دلائل ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل

مثلاً یہاں مشکوٰۃ میں براء بن عازب کی حدیث جس میں بنت حمزہ خالہ کے حوالہ کر کے فرمایا: ”المخالۃ بمنزلۃ الأُم“ ایسے ہی اس کے بعد ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده“ کی حدیث۔ ان دونوں حدیثوں میں بغیر تخییر کے ماں اور خالہ کو حق حضانتہ دیا گیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے جس میں ایک بچے کو آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے ماں باپ کے پاس جان کا اختیار دیا۔

شافعیہ حنابلہ کی دلیل

وہ دونوں ماں، باپ قرعہ اندازی اور تخییر پر برضا و رغبت آمادہ تھے۔ اس لئے آپ صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے بطور صلح اور قطع منازعت کے یہاں اس طرح فرمایا۔ بطور

جوابات

① حجتہ شرعیہ کے قرعہ اندازی نہیں فرمائی گئے۔
② آپ صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے باپ کو مطمئن کرنے کے لئے ایسا فرمایا اور ساتھ ہی دعاء فرمادی کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے اور قرآن سے اندازہ لگھو چکا تھا کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے گا۔

③ بعض نے کہا کہ یہ بچہ بالغ ہو چکا تھا اس لئے اس کو اختیار دیا گیا۔ اور بالغ میں کسی کا اختلاف نہیں اگلی روایت میں عورت کے الفاظ ”وقد نفعتنی وسقانی من بئر اٰلی عنبۃ“ کہ وہ بچہ کنویں سے پانی لا کر مجھے پلاتا ہے گواہ بالغ ہونے کی واضح دلیل نہیں، مگر اس کے بڑے ہونے کا ایک قرینہ ضرور ہے۔

۱۔ مذاہب از ”المغنی لابن قدامۃ“ ص ۶۱۳ ج ۴۔

۲۔ اس کی تائید طحاوی کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: ”أنه عليه السلام قال

لہما: هل لکما أن تخیرا؟ فقالا: نعم“ (إعلاء السنن ص ۲۸۵ ج ۱۱ ناقلہ

عن ”مشکل الآثار“ للطحاوی (ج ۲: ص ۱۸)

کتاب العتق

باب إعتاق العبد المشترك وشري القريب والعتق في المرض ۲۹۴

الفصل الأول:

عن ابن عمر من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد الخ ۲۹۵

عبد مشترك لبعض الحكم جب کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک مالک اپنے حصے کو آزاد کرنے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا۔ دوسرے مالک کے حصے میں کیا کیا جائے گا۔ امام نووی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں فقہاء کے دس قول اور حافظ عینی نے چودہ قول نقل کئے ہیں۔ ہم ان میں سے مناسب اختصار کے مرتبین قول ذکر کریں گے جو اس مسئلہ میں زیادہ اہم اور اشرع ہیں۔

مذہب امام ابوحنیفہ کا مذہب۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے یہ دُعا مال سے خالی نہیں معسر ہوگا یا مُوسر ہوئے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے

شریک کے حصے کے برابر اس کے پاس مال موجود ہوگا اور جس کے پاس اتنا مال نہیں وہ معسر کہلائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک مُعسر ہو تو دوسرے شریک کے دُعا اختیار ہیں۔ اعتاق اور استعداد اعتاق کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے شریک بھی

اپنا حصہ مفت آزاد کرے اور استعداد کا معنی ہے کہ غلام کو کہے کہ تم کمائی کر کے میرے حصے کی جتنی قیمت بنتی ہے مجھے لا دو پھر وہ آزاد ہو جائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک مُوسر ہو تو دوسرے شریک کو تین اختیار ہیں۔ اعتاق یا استعداد یا تقصین۔ تقصین کا معنی یہ ہے کہ دوسرا شریک اپنے حصے کی قیمت کا آزاد کر نیوالے شریک کو ضامن بنائے اپنے حصے کی قیمت کے پیسے اُس سے بھر لے اگر دوسرے شریک نے تقصین اختیار کی تو دُعا کا حق صرف

پہلے آزاد کرنے والے شریک کے لئے ہوگا۔ وہی اس کا معتق سمجھا جائے گا اور غلام کی طرف اتنے مال میں رجوع

لہ شرح مسلم للنووی ۴۹۲ ج ۱ شروع کتاب العتق لہ عمدة القاری ص ۸۲ ج ۱۳

کرے گا۔ جتنے کی ضمان بھری ہے اور اگر دوسرے شریک نے اعتناق یا استعلاء اختیار کیا تو دلائل ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

صاحبین کا مذہب

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر آزاد کر نیوالا شریک معسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف استعلاء کا حق ہے اور اگر یہ مؤسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف تضمین کا حق ہے۔ استعلاء کا حق نہیں ہے۔ صاحبین کے مذہب پر دلائل ہر صورت میں معتق اول کی ہوگی۔

امام شافعی کا مذہب

امام شافعی کے نزدیک اگر آزاد کرنے والا شریک مؤسر ہو تو دوسرے شریک کو تضمین کا حق ہے غلام پورا آزاد ہو جائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا معسر ہو تو دوسرے شریک کو نہ استعلاء کا حق ہے نہ تضمین کا بس جتنا غلام آزاد ہو گیا اتنا آزاد ہے۔ غلام کا باقی حصہ دوسرے شریک کا مملوک ہے ایک دن یہ اس کی خدمت کرے گا۔ اور ایک دن آزاد اور فارغ رہے گا۔ امام شافعی استعلاء بالمعنی المعروف کے کسی صورت میں قائل نہیں ہیں۔ نہ حالت یسار میں نہ عسار میں۔

اعتناق متجزی ہے یا نہیں؟

یہاں ایک دوسرا اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ اعتناق متجزی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعتناق مطلقاً متجزی ہے یعنی یسار میں بھی عسار میں بھی صاحبین کے نزدیک اعتناق مطلقاً غیر متجزی ہے یسار میں بھی عسار میں بھی امام شافعی کے نزدیک اگر معتق اول معسر ہو تو اعتناق متجزی ہوگا اس کے حصے کا اعتناق ہوگا دوسرے کے حصے کا اعتناق نہیں ہوگا اگر یہ مؤسر ہو تو ان کے نزدیک اعتناق غیر متجزی ہے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ بات یاد رہے کہ جو حضرات اعتناق کو متجزی مانتے ہیں ان کا مطلب یہ نہیں کہ ایک غلام کے کچھ حصہ میں رقیّت یعنی غلامی ہوگی اور دوسرے حصے میں حریت ہوگی۔ اس لئے کہ ایک غلام میں ایک وقت میں رقیّت اور حریت دونوں وصفوں کا ایک جہت سے جمع ہونا یہ سب کے نزدیک محال ہے۔ تجزّی اور عدم تجزّی میں جو اختلاف ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ امام صاحب جس اعتناق کو متجزی مانتے ہیں۔ وہ اعتناق بمعنی ازالہ ملک ہے یعنی ایک شریک کی ملک زائل ہوگئی اور دوسرے ملک باقی ہے۔ اگر اس نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو ابھی تک یہ سارا غلام رقیق ہے کسی حصہ میں سے حریت نہیں آئی۔ البتہ اتنا ہوا ہے کہ آزاد کر نیوالے کے حصہ کی ملک ختم ہوگئی۔ دوسرے کی ملک اٹھانے کے لئے شریعت نے تین صورتیں تجویز کی ہیں۔ دوسرا اعتناق کر دے یا استعلاء کرے یا تضمین کرے۔ جب تینوں میں سے ایک کام ہو گیا تو اس کے حصے کی ملک بھی چلی گئی اب پورا غلام آزاد ہو گیا اس میں حریت آگئی۔ دوسرے حصے کی ملکیت کو بھی ان تین طریقوں میں سے ایک طریقہ سے زائل کرنا ضروری ہے جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا وہ اگرچہ امام صاحب کے نزدیک رقیق ہے لیکن تینوں میں سے ایک کام کر کے بہر کیف یہ آزاد ہو کے رہے گا۔ چونکہ اب اس کو آزادی

مسی مال کے اعتبار سے لازمی ہوگئی ہے۔ اس لئے حدیث میں اس کو **فُتُو عَتِیق** کہہ دیا ہے۔ امام صاحب کے مذہب پر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابھی آزاد ہو گیا۔ بلکہ یہ ہے کہ بالاول میں یہ آزاد ہو کر رہے گا۔ صاحبین جس اعتناق کو غیر متجزی مانتے ہیں وہاں اعتناق بمعنی اثبات الحریت ہے۔ ان کے نزدیک جب ایک شخص نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو پورا غلام اسی وقت عتیق اور حریں گیا۔ البتہ دوسرے شریک کو نقصان سے بچانے کے لئے استعواء یا تضمین کا حق دیا جائے گا۔ عتیق پہلے ہی کو سمجھا جائے گا۔ اس لئے دلائل بھی اسی کے لئے ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام صاحب اور صاحبین کا جو اعتناق کے متجزی یا غیر متجزی ہونے میں اختلاف ہے وہ اعتناق کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے امام صاحب نے اعتناق کی تفسیر کی ہے ازالۃ الملک سے اور صاحبین نے اثبات الحریت سے۔ اثبات الحریت تو کسی کے نزدیک بھی متجزی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حریت اُن اوصاف حکمیہ میں سے ہے جو آتی ہیں تو پورے طور پر آتی ہیں اور جاتی ہیں تو پورے طور پر جاتی ہیں اور ازالۃ الملک کے متجزی ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ ملک آنے میں بھی متجزی ہو سکتی ہے اور جانے میں بھی۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ایسا کسی کے نزدیک بھی نہیں ہوتا کہ غلام کے کچھ حصہ میں عتیق یعنی آزادی ہو اور کچھ حصہ میں عتیق نہ ہو معلوم ہوا کہ عتیق کی تجزی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس کو سب غیر متجزی مانتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بعض فقہاء نے جو اس مسئلہ میں یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتیق متجزی ہے۔ صاحبین کے نزدیک عتیق متجزی نہیں یہ عنوان غلط ہے صحیح عنوان اس مسئلہ میں یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتناق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک اعتناق غیر متجزی ہے۔ تو یہ اختلاف عتیق کی تجزی یا عدم تجزی میں نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف اعتناق کی تجزی یا عدم تجزی میں ہے۔ کما نبہ علیہ ابن الہمام۔ جن کتابوں میں اس کا عنوان عتیق کی تجزی یا عدم تجزی اختیار کیا گیا ہے۔ وہاں یہ توجیہ کرنی چاہیے کہ مجازاً عتیق بول کر اعتناق مراد ہے۔ صاحبین کے نزدیک فریقین میں سے جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو پورا غلام آزاد ہو گیا تو اب دوسرے کے لئے اعتناق بمعنی اثبات الحریت کا کوئی موقعہ نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک یسار یا عسار میں اعتناق والی صورت نہیں ہوگی۔ ان کے ہاں یا تضمین ہوگئے یا استعواء۔ امام صاحب کے نزدیک ایک کے اپنا حصہ آزاد کرنے سے وہ پوری طرح سے ابھی رقیق ہے صرف اس کے حصہ کی ملکیت زائل ہوئی ہے تو دوسرے کو یہ موقعہ بھی حاصل ہے کہ اعتناق کرے یعنی اپنے حصے کی ملکیت کو زائل کرے۔ اب اعتناق پر تو کلام کرنے کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب میں فرق اصلی یہ رہ گیا کہ یسار کی صورت میں صاحبین کے نزدیک دوسرے شریک کو صرف تضمین کا اختیار ہے اور امام صاحب کے نزدیک تضمین اور استعواء دونوں اور امام شافعی کے نزدیک کسی صورت میں بھی استعواء بالمعنی المعروف نہیں ہے۔

خلاصہ تقریر | اس تقریر کا خلاصہ امور ذیل ہیں۔
 ① امام صاحب کے نزدیک متبعی اول کے یسار کی صورت میں دوسرے شریک کو اعتناق یا

استعواء یا تضمین کا حق ہے اور عسار کی صورت میں دوسرے شریک کو اعتاق اور استعواء کا حق ہے چنانکہ نزدیک یسار میں دوسرے کو تضمین کا حق ہے عسار میں صرف استعواء کا نام شافعی کے نزدیک یسار میں دوسرے کو صرف تضمین کا حق ہے عسار میں پہلے کا حصہ آزاد ہو گیا دوسرے کا حصہ مملوک ہے ایک دن اسکی خدمت کر گیا ایک دن آزاد کر کے گا۔

② امام صاحب کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی اور اعتاق سے مراد ازالہ ملک ہے صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی نہیں اور اس سے مراد اثبات الحریت ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عسار میں اعتاق متجزی ہے یسار میں

③ امام صاحب کے نزدیک جب پہلے نے اپنا حصہ آزاد کیا تو ابھی تک یہ رقیق ہی ہے۔ صرف پہلے کا علاقہ ملکیہ ختم ہو گیا دوسرے کا باقی ہے لیکن وہ بھی باقی نہیں رہ سکتا تین طریقوں میں سے ایک سے ضرور ختم ہو گا حدیث میں فقہو غریق

کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہی ہے کہ اب ان تین میں سے ایک کام کر کے اس غلام کی ملکیت ختم ہو کر رہے گی۔ امام شافعی کہیں گے کہ یسار کی صورت میں ابھی آزاد ہو گیا اور عسار کی صورت میں نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جب ایک کا حصہ آزاد ہوا تو پورا غلام آزاد ہو گیا دوسرے کو استعواء یا تضمین کا حق ہے۔

④ صاحبین کے نزدیک دلا پہلے کے لئے ہو گا۔ امام صاحب کے نزدیک تضمین کی صورت میں پہلے کے لئے ہو گا (دلا) اور باقی صورتوں میں دلا دونوں کے درمیان ہو گا۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا مذہب اقرب الی الحدیث ہے لیکن ان کی یہ بات انصاف کی مطابقت نہیں ہے۔ اس لئے

مذہب کے احادیث کا انطباق | کہ صحیح حدیثوں سے استعواء ثابت ہے۔ حافظ عینی نے حافظ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ سعادہ والی حدیث غلط درجہ کی صحت میں ہے اور یہ بھی ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ علی بن ابیہیث الاستعواء ثلثون صحابیاً یعنی تیس صحابی استعواء کو ثابت مانتے ہیں۔ ایسی ثابت بالحدیث چیز کو امام شافعی نے کسی صورت میں بھی نہیں لیا۔ پھر ان کا مسلک اقرب الی الحدیث کیسے ہو گیا۔ شافعی نے حدیث میں آنے والے استعواء کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد اپنی باری میں استعواء ہے۔ لیکن یہ تاویل احادیث کے موافق نہیں ترمذی کی حدیث ابی ہریرہ میں یہ لفظ ہیں وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كُنْ نَائِلٌ قَوْمَ قَيْسِ بْنِ مُثَلِّمٍ لَمْ يَسْتَعِيَ إِلَهُهُ۔ اگر استعواء سے خدمت لینا ہے تو قیمت لگانے کی کیا ضرورت پڑی ہے۔ تقویم عدل کی ضرورت اس استعواء میں ہے جس کے ہم قائل ہیں کہ اس کی معتدل قیمت ملے اور اپنے حصے کی قیمت غلام سے کمائی کر دے۔ بخاری کی روایت میں بھی استعواء کے ساتھ تقویم کا ذکر ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حدیثوں میں مراد استعواء سے ہر معنی ہے جس کے ہم قائل ہیں۔

اکثر احادیث میں عسار کی صورت میں استعواء کا اور یسار کی صورت میں تضمین کا ذکر ہے یہ احادیث ظاہر صاحبین کے مذہب پر زیادہ منطبق ہیں۔ کیونکہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام طحاوی نے صاحبین کے مذہب کے ہی ترجیح دی ہے۔ یسار کی صورت میں امام صاحب تضمین اور استعواء دونوں کے قائل ہیں۔ لیکن حدیثوں میں عام

طور پر صرف تفضیم کا ذکر ہے۔ اس لئے باعتبار لفظ کے یعنی حدیث کے ظاہر الفاظ کے اعتبار سے صاحبین کا مذہب اقرب ہے۔ لیکن فقہ کے اعتبار سے امام صاحب کا مذہب قوی ہے۔ اس لئے کہ تفضیم کا درجہ استعلاء سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ استعلاء کا تعلق اپنے غلام سے ہے اور تفضیم کا تعلق دوسرے برابر کے شریک سے ہے جب یسار کی صورت میں دوسرے شریک کو تفضیم کا حق مل گیا تو استعلاء کا حق بدرجہ اولیٰ ملنا چاہیئے بطور لازم شرعی کے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی صرف تفضیم کا ذکر کر دیا نیز استعلاء کا حق تو بطور لازم شرعی کے دونوں صورتوں میں قدر مشترک ہے دونوں صورتوں میں مابہ الامتیاز چیز تفضیم ہے۔ اس لئے صرف مابہ الامتیاز کا ذکر کافی سمجھا گیا۔ امام صاحب کے مذہب کی تائید حضرت عمر کے ایک اثر سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے حضرت شاہ صاحب کے امالیٰ ترمذی عرف الشذی میں ہے کہ امام صاحب کی تائید میں دُوحیح حدیثیں ہیں ایک مصنفہ عبدالرزاق میں دوسری مسند احمد میں ہے۔

وعن عمر بن حصین أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته الزمته ٢٩٢
کل مال سے اعتاق کا حکم | مرض الموت میں اعتاق بحکم وصیت ہوئے ہر مال کے تیسرے حصے سے غلام آزاد کر سکتا ہے۔ اگر تیسرے حصے سے زیادہ آزاد کیا تو صرف تیسرے حصے سے آزاد ہوں گے باقی غلام رہیں گے۔ اگر کسی نے اپنے کئی غلام آزاد کر دیئے اور اس کا کل مال وہ غلام ہی تھے تو اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ ایک ثلث آزاد ہوں گے، باقی دو ثلث میں درشہ کا حق متعلق ہوگا۔ لیکن کونے آزاد ہوں گے اور کون سے غلام رہیں گے اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر تمام آزاد کردہ غلام ہی متوفی کا کل مال ہے تو ایک ثلث آزاد ہوں گے اور ثلث کا تعین قرعہ اندازی سے کیا جائے گا جن کے نام کا قرعہ نکلے گا وہ آزاد ہوں گے باقی غلام رہیں گے مثلاً چھ غلام آزاد کئے تو ان میں سے دو آزاد ہوں گے، اور دو کا تعین قرعہ اندازی ہوگا حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ثلث کا تعین قرعہ اندازی سے نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ہر غلام کا ایک تہائی آزاد ہوگا اور دو تہائی غلام۔ اور ہر غلام دو تہائی حصہ میں ورثہ کے لئے سعی کرے گا۔

دلائل | ائمہ ثلاثہ دیر بحث حضرت عمرانؓ کی حدیث کے ظاہر سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرعہ اندازی فرمانے کا ذکر ہے حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر حدیث کا یہ ظاہر مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے تو یہ حدیث قرآن و سنت کے مسلک اصول کے خلاف ہوگی کتاب سنت میں قمار اور

میسرہ کی حرمت مصرح ہے۔ تملیک یا استحقاق کو معلق بالخطر کرنا ہی میسر ہے۔ یعنی قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی کا حق ثابت کرنا یا بڑھانا اور دوسرے کا حق ختم کرنا یا گھٹانا قمار ہے۔ للہ تعالیٰ تطیب خاطر کے لئے قرعہ اندازی جائز ہے زیر بحث مسئلہ میں اگر ثلث کا تعین قرعہ سے کیا جائے تو قرعہ سے بعض غلاموں کے لئے آزادی کا استحقاق ثابت ہوگا اور بعض آزاد ہی محروم رہ جائیں گے۔ اور یہ تعلیق الاستحقاق بالخطر ہونے کی وجہ سے قمار بن جائے گا اس لئے احناف قرعہ اندازی کے قائل نہیں ہوئے اور ہمارے ہاں اس حدیث کا وہ مطلب نہیں جو ائمہ ثلاثہ نے لیا ہے۔

اس حدیث کے دو جواب ہیں :

جوابات

① "فأعتق اثنين وأرق أربعة" سے تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں کہ دو غلام آزاد کئے اور چار کو غلام رکھا، بلکہ ماحصل اور مجموعہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چھ غلاموں میں سے ہر ایک کا ثلث آزاد اور دو ثلث غلام رہا تو مجموعی طور پر کل دو غلام آزاد ہوئے یہ بیان کرنا مقصود ہے اور قرعہ اندازی ثلث کے تعین کے لئے نہیں تھی، بلکہ اس مقصد کے لئے تھی کہ کونسا غلام کس وارث کو دیا جائے۔ اس کے لئے قرعہ اندازی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہر غلام پر سحایہ لازم ہے اور غلاموں کی طبیعتیں سحایہ ادیکر نے میں مختلف ہوتی ہیں بعض جلدی ادا کر دیتے ہیں اور بعض دیر لگاتے ہیں اس لئے ہر وارث چاہے گا کہ میں جلدی کمانے والے غلام کو لوں اس نزاع کو ختم کرنے اور تطیب خاطر کے لئے قرعہ اندازی فرمائی۔

② اگر حدیث کا وہی مطلب ہے جو ائمہ ثلاثہ نے لیا ہے اور جو ظاہر حدیث سے سمجھ میں آتا ہے تو یہ حدیث حرمت قمار سے پہلے ابتداء اسلام کی ہے۔ حرمت قمار سے یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے۔

و عن جابر أن رجلاً من الأنصار دبس مملوكاً ولم يكن له مال غيره إلا ٢٩٢

امام احمد اور شافعی کے نزدیک ہر طرح کے مدبر کی بیع جائز ہے۔
امام مالک کے نزدیک مدبر کی بیع جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کے

ہاں یہ تفصیل ہے کہ مدبر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مدبر مطلق (۲) مدبر مقید۔ مدبر مطلق یہ ہے کہ بغیر کسی قید کے کہے کہ میرے مرنے پر میرا غلام آزاد ہے۔ اس کی بیع جائز نہیں اور مدبر مقید وہ ہوتا ہے جس کو کسی شرط کے ساتھ مدبر بنایا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ اگر میں اس سفر میں یا اس مرض میں مر گیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ حنفیہ کے علاوہ کثیر تعداد میں صحابہ و تابعین کا مسک یہی ہے کہ مدبر کی بیع جائز نہیں۔ بدائع میں

۱۔ عمدة القاری ص ۹۵ ج ۱۳، اس میں مالکیہ کے مذہب کی کچھ تفصیل بھی مذکور ہے۔

۲۔ المہدایۃ ج ۲ ص ۲۳۸۔

بہت سے سلف کا قول نقل کر کے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے ”لولا قول هؤلاء الأجلة لقلت بجواز بیع المدبر“

دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع ”المدبر لا یباع ولا یوہب“
حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل

وہو حر من ثلث المال“ لے مدبر کی بیع کے عدم جواز کی واضح دلیل ہے۔
شافعیہ و حنابلہ کی دلیل

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے اس میں ہے کہ آپ ﷺ نے مدبر کی بیع فرمائی۔
جوابات

① ہو سکتا ہے کہ جس مدبر کی بیع کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ مدبر مقید ہو اور مدبر مقید کی بیع ہمارے ہاں بھی جائز ہے۔ حنفیہ کے خلاف اس حدیث سے استدلال کے لئے ضروری ہے کہ اس مدبر کا مدبر مطلق ہونا ثابت کیا جائے اور یہ ثابت نہیں۔ لہذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔

② یہاں بیع سے مراد بیع الخدمۃ یعنی اجارہ ہے۔ اجارہ پر بھی بیع کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض روایات سے ثابت ہے کہ اس مدبر کو آٹھ سو درہم کے بدلہ اجارہ پر دیا گیا تھا اور مدبر کا اجارہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے۔

الفصل الثالث:

عن ممرقہ من مملک ذارحم محرم فہو حر ص ۲۹۵
 حنفیہ اور اکثر اہل علم کا مذہب یہی ہے کہ کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس کا مالک بنا ہے اگر اس سے ولادت کا تعلق ہو یعنی اس کے اصول و فروع سے ہو تو آزاد ہوتا ہے۔ اگر کوئی ایسے ذی رحم محرم کا مالک بنے جو اس کے اصول و فروع سے نہ ہو تو وہ آزاد نہیں ہوگا یہ حدیث حنفیہ اور اکثر اہل علم کی تائید کرتی ہے۔

وعن جابر قال بعنا أمهات الأولاد علی عهد رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم ص ۲۹۵
بیع ام الولد کا حکم

یہ ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے
 ① سنن ابن ماجہ اور مستدرک حاکم وغیرہ کی حدیث جس میں ام ولد کے بارے میں

لے حدیث اور اس پر کلام ملاحظہ ہو نصب الراية ص ۲۸۵ ج ۳
 لے نصب الراية ج ۳ ص ۲۸۶ ۳۱۱ الہدایۃ ج ۲ ص ۴۴۸ ۴۴۹ بذل المجہود ج ۶ ص ۲۳۳ امام مالک کے نزدیک
 اولاد والدین اور بھائی آباد ہوتے ہیں ۱۲ (حوالہ مذکور) ۵ الہدایۃ ص ۴۴۹ ج ۲ و عمدة القاری ص ۶ ج ۱۳

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا "اعتقہا ولدها" عتق کے احکام میں سے بیع کا عدم جواز بھی ہے۔

② سنن ابن ماجہ اور سند احمد میں حدیث ہے "من وطئ أمتة فولدت له نسبی معتقة عن دبیر منہ" لا

③ دارقطنی وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے "أن النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نہی عن بیع أمہات الأولاد" بعض روایات میں ہے "أن النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نہی عن بیع أمہات الأولاد"۔

حیث جابرؓ کا جواب حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے ام الولد کی بیع کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ تو عدم جواز کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس میں خمرہ عمرہ کے منع فرمانے کا اور اس پر صحابہؓ کے رک جلنے کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کو حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے عدم جواز کا علم ہو گا اسی لئے ایسا فرمایا۔ ورنہ بغیر دلیل کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ منع فرماتے اور نہ صحابہ اس پر سکوت فرماتے۔

دراصل ام الولد کی بیع سے نبی ان احکامات میں سے ہے جو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے آخر عمر مبارک میں صادر فرمائے، مگر شہرت نہ پاسکے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں ان کی تشہیر ہوئی۔ جیسے اکسال سے غسل اور متعہ کی حرمت کے مسئلہ میں ہوا تھا۔

و عن ابن عمر..... من أعتق عبداً وله مال فمال العبد له إلا أن يشترط السيد، ۲۹۵

عبد معتق کے مال کا حکم کسی نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال کس کا ہو گا سید کا ہو گا یا غلام کا؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مال سید کا ہو گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک وہ مال غلام کا ہو گا۔

دلائل ضعیف اور جہور کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث "أيسارجل أعتق عبده أو غلامه فلم يخبره بماله فماله لسيد" ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس

لئے کہ غلام ادما س کا مال دونوں سید کی ملک ہے۔ غلام کو آزاد کرنے سے غلام پر ملکیت تو ختم ہو گئی اور مال پر برقرار ہے۔ مال کی ملک ختم کرنے والا کوئی سبب نہیں پایا گیا، اس لئے مال اسی کا ملک ہے گا۔

مالکیہ کا استدلال زیر بحث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے اس کے دو جواب ہیں۔

- ① اس حدیث کو امام احمدؒ اور بعض دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔
- ② ”فمال العبد لہ“ کی ضمیر مجرور معنی کی طرف راجع ہے۔ اس صورت میں یہ جمہور کی دلیل بن جائے گی۔ باقی بعض روایات میں جو ”للعبد“ کی تصریح ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنی کی ہو۔

و عن امر سلمة..... إذا كان عند مكاتب أحد لکن وفاء فلتعتب منه ۲۹۵
دوسری احادیث سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صرف بدل کتابت موجود ہونے سے مکاتب آزاد نہیں ہوتا۔ جب تک کہ کل بدل کتابت سید کو ادا نہ کرے۔ اس حدیث میں صرف وفاء یعنی بدل کتابت پاس ہونے کی صورت میں پردہ کا حکم درج پر مبنی ہے۔ مطلب یہ کہ گواہی وہ آزاد نہیں ہوا، مگر غنقریب آزاد ہونے والا ہے۔ اس لئے امتیاط اس میں ہے کہ ابھی سے پردہ کیا جائے۔

و عن ابن عباس..... إذا أصاب المكاتب حدًا أو ميراثًا أو ترث بحساب ما عتق منه. ۲۹۵

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مکاتب جتنا بدل کتابت ادا کرے تا رہتا ہے اتنا حصہ آزاد ہوتا رہتا ہے جمہور کا مسلک اد پر ذالی احادیث کی روشنی میں یہی ہے کہ جب تک مکاتب پورا بدل کتابت ادا نہ کرے اس وقت تک غلام ہی رہتا ہے۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے قابل استدلال نہیں۔ دوسرے اس کا وہ معنی متعین نہیں جو اوپر بیان کیا گیا۔ ”بحساب ما عتق منه“ کے مطلب میں اور احتمالات بھی ہیں۔

باب الایمان والنذور ۲۹۵

الفصل الأول
و عن ابی موسیٰ..... إني والله إن شاء الله لا أخلف على يمين فارى غير هاتين أخير منها الخ. ۲۹۶

حَنْث سے قبل کفارہ کا حکم | اس حدیث میں اور اس کے بعد والی چند احادیث میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی خلاف شرع کام پر قسم کھالے تو اس پر ضروری ہے کہ

قسم سے مانت ہو جائے اور کفارہ ادا کرے۔ اس پر تو علماء کا اتفاق ہے۔ یہاں بحث اس بات میں ہے کہ اگر پہلے کفارہ ادا کر کے اس کے بعد حانت ہو تو کفارہ ادا ہو گیا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ ادا کیا تو وہ بھی ادا ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک حنث سے پہلے ادا کیا ہوا کفارہ معتبر نہیں۔ حنث کے بعد کفارہ دینا ضروری ہے۔

اصل مدار اس اختلاف کا یہ ہے کہ کفارہ کا سبب کیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے۔ اس لئے یمین کے بعد حنث سے پہلے ان کے ہاں کفارہ معتبر ہے۔ حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کفارہ کا سبب یمین نہیں، بلکہ حنث ہے۔ اس لئے کہ کفارہ کسی جرم کا ہوتا ہے۔ یمین جرم نہیں، حنث جرم ہے۔ اس لئے کفارہ کا سبب حنث ہے۔ لہذا حنث سے پہلے کفارہ معتبر نہیں۔

احادیث کی روایات مختلف ہیں۔ کہیں پہلے کفارہ کا ذکر ہے پھر حنث کا، کہیں پہلے حنث کا ذکر ہے پھر کفارہ کا، کہیں حرف عطف ”ثم“ ہے۔ اس طرح مختلف روایات کے ہوتے ہوئے یہ احادیث کسی کی بھی دلیل نہیں۔

وعن عائشة قالت أنزلت هذه الآية ”لَا يَأْخُذُ كُفْرُ اللَّهِ“ ۲۹۶
 یمین لغوی دو صورتیں ہیں۔ ایک کہ ماضی کی کسی بات پر اپنے گمان میں سچا سمجھتے ہوئے قسم کھائی اور حقیقت میں وہ بات غلط تھی۔ اس پر عین اللہ مواخذہ نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ کسی کو باتوں میں قسم کھانے کی عادت ہے۔ گو یہ عادت قابل ترک اور قابل اصلاح ہے۔ تاہم اگر عادت کی بنا پر غلط بات پر بلا قصد قسم کھالی تو اُمید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا۔

۲۹۷ باب فی النذور

”نذر“ کے صحیح ہونے کی شرائط یہ ہیں۔ ① نذر طاعت کی ہو ② طاعت مقصودہ ہو۔ ③ جس طاعت کی نذر مانی ہے اس کی جنس سے شریعت میں واجب ہو۔ ④ صرف دل میں نذر ماننے

سے نذر منعقد نہیں ہوتی جب تک کہ زبان سے اس کا تلفظ نہ کرے۔ نذر کی شرائط پائے جانے کے بعد نذر صحیح کا ایفاء واجب ہے۔

الفصل الأدل

عن ابی حنیفہ..... لا تذکر وا فإبانت النذر لا یغنی عن القدر شیئاً الا ۲۹۶
نذر ماننا فی نفسہ جائز ہے، یہاں نہی دو وجہ سے ہے۔

- ① اعتقاد فاسد کی وجہ سے نہیں ہے۔ اگر اس اعتقاد سے نذر مافی جائے کہ نذر سے تقدیر بدل جائے گی تو اس غلط اعتقاد کے وجہ یہ نذر نہیں غلط ہوگی۔
- ② بخل کی وجہ سے نہیں ہے کہ بخیل اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے تو صدقہ نہیں کرتا، البتہ اپنے دنیاوی مقصد پورا ہونے پر مال دینے کو تیار ہوتا ہے

و عن عائشة..... من نذر ان یطیع اللہ فلیطعه الخ

و عن عقبہ بن عامر..... کفارة النذر کفارة الیمین ۲۹۷

اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت کی نذر مافی تو اس کا پورا کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس صورت میں کفارہ واجب ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ، شافعیؒ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس پر کوئی کفارہ واجب نہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارہ یمین لازم ہے۔ حنفیہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے کہ جس معصیت کی نذر مافی ہے اگر وہ معصیت لعینہا ہے تو یہ نذر منعقد ہی نہیں ہوگی لہذا اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ جیسے قتل، زنا وغیرہ کی نذر۔ اور اگر وہ معصیت لغیرہا ہو تو یہ نذر تو منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ اس کو پورا کرنا جائز نہیں اس لئے اس کا کفارہ لازم ہے جیسے عید کے دن یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے ہاں معصیت لغیرہا کی نذر میں کفارہ لازم نہیں اور معصیت لغیرہا کی نذر میں کفارہ یمین لازم ہے۔

عدم ذہب کفارہ پر استدلال ان احادیث سے کیا جاتا ہے جن میں نذر بالمعصیت کے دفاء سے نہیں ہے۔ مگر کفارہ کا ذکر نہیں۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ احادیث زیادہ سے زیادہ وجوب کفارہ سے ساکت ہیں، لیکن چونکہ دوسری احادیث میں وجوب کفارہ کا صراحت ذکر ہے اس لئے بعض روایات میں سکوت کو مستدل بنانا درست نہیں۔

دوجوب کفارہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث۔ ”من نذر نذراً فی معصیۃ کفارۃ کفارۃ یمین“ اور حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ”لا نذراً فی معصیۃ اللہ و کفارۃ کفارۃ یمین“ لے اور اسی مضمون کی عمران بن حصینؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ

وعن انس..... مراحمی شیخاً یسہادی بین ابنیہ الخ ص ۲۹۴

مشی الی الکعبۃ کی نذر کا حکم | اس حدیث میں بیت اللہ کی طرف مشی کی نذر ماننے کا ذکر ہے۔ اسی مضمون کی کچھ احادیث فصل ثانی میں بھی

مذکور ہیں۔ اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے صرف رکوب کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اور فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں عقبہ بن عامرؓ کی بہن کو رکوب کی اجازت کے ساتھ بدنہ کی ہدی کا امر بھی فرمایا۔ اور اسی حدیث کی دوسری روایت میں رکوب کی اجازت دی اور کفارہ یمین کا امر فرمایا۔ ان احادیث کی وضاحت کے لئے اس مسئلہ میں فقہاء کے اقوال کا منفع ہونا ضروری ہے۔

مذہب | اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ کعبہ یا مکہ کی طرف مشی کی نذر مانی تو یہ نذر منعقد ہو جائے گی اور اس پر واجب ہے کہ پیدل چل کر یا حج کرے یا عمرہ مشی کی قدرت

ہوتے ہوئے اس پر مشی واجب ہے۔ لیکن اگر مشی پر قدرت نہ ہو تو ایسی حالت میں رکوب بھی جائز ہے۔ اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ رکوب کی وجہ سے اس پر جزاء کیا واجب ہوگی؟ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس پر

دم واجب ہے جس کی کم از کم مقدار بکری ہے۔ امام احمدؒ کا قول مختار یہ ہے کہ اس پر کفارہ یمین لازم ہے۔ مالکیہ کے ہاں اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے۔ بعض صورتوں میں دھوب دم کے قائل ہیں اور بعض صورتوں میں قدرت ہو جانے پر دوبارہ حج یا عمرہ کے دھوب کے قائل ہیں۔ پچھلے سفر میں جتنا راستہ سوار ہو کر طے کیا تھا اتنے حصے میں اب پیدل چلے گا۔

دلائل | حنا بلہ کا دوجوب کفارہ پر استدلال اسی باب کی فصل ثانی میں عبد اللہ بن مالک کی حدیث سے ہے کہ عقبہ بن عامرؓ کی بہن نے پیدل بغیر دوپٹہ اوڑھنے کے حج کی نذر مانی تو آنحضرت ﷺ نے ان کو دوپٹہ اوڑھنے اور رکوب کی اجازت دی اور کفارہ یمین یعنی تین دن روزے رکھنے

لے دونوں حدیثیں اسی باب کی فصل ثانی میں مذکور ہیں۔ لے یہ حدیث اسی باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ لے المغنی لابن قدامہ ص ۱۲ ج ۱ لے مذہب از ”المغنی“ ص ۹ ج ۱۔

کا امر فرمایا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں وجوب دم کے دلائل درج ذیل ہیں۔

① اسی باب کی فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ اغت عقیقۃ بن عامرؓ کو ہدی کا امر فرمایا تھا۔

② مستدرک حاکم میں حضرت عمران بن حصینؓ کی مرفوع حدیث ہے جس میں یہ الفاظ بھی ہیں ”فمن نذر ان یحج ما شیا فلیهد هدیا ولیرکب“ اس میں ہدی کا امر فرمایا ہے۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے بھی اس کی توثیق فرمائی ہے۔

حدیث عقیقۃ کا جواب عقیقۃ بن عامرؓ کی بہن کو کفارہ یمین کا امر فرمایا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کفارہ رکوب کی جزاء نہیں تھا، بلکہ اختمار کی جزاء تھا۔ اس نے دو باتوں کی نذر مانی تھی۔ ایک مشی کی، دوسرے ترک اختمار یعنی دوپٹہ نہ اوڑھنے کی۔ ترک اختمار چونکہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر کی صورت میں کفارہ یمین لازم ہوتا ہے اس لئے آپ ﷺ نے اختمار کا اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اور ترک مشی پر ہدی کا امر فرمایا۔ چنانچہ اس واقعہ کی بعض روایات میں کفارہ کا امر ہے۔ اور بعض میں ہدی کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ درحقیقت کفارہ اور ہدی دونوں کا امر فرمایا تھا۔ کفارہ اختمار کی وجہ سے اور ہدی رکوب کی وجہ سے۔

وعن ابن عباسؓ أن سعد بن عبادۃ استغفی النبی ﷺ اللہ علیہ وسلم الخ ۲۹۶
اگر کوئی شخص اپنی زندگی میں پوری نہ کر سکا تو اگر اس نے نذر پوری کرنے کی وصیت کی تھی تو ایک نذر کی حد تک اس کی نذر پوری کرنا واجب ہے۔ اگر وصیت نہیں کی تو در ثناء پر اس کا پورا کرنا واجب تو نہیں، مگر بہتر ہے کہ پوری کر دیں۔

وعن عمرو بن شعیب..... إني نذرت أن اضرب علی رأسك بالدف الخ ۲۹۷
اصول کے مطابق دف بجانا طاعت نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ مباح ہے۔ اس لئے یہ نذر منعقد نہیں ہونی چاہیے۔ مگر چونکہ یہ دف بجانا آنحضرت ﷺ کے قدم مہینت پر اظہار مسرت کے لئے اور کفار کی حوصلہ شکنی کے لئے تھا اس لئے اس میں ایک حد تک قربت کی شان پیدا ہو گئی، اس لئے آپ ﷺ نے دف بجانے کی اجازت مرحمت فرمادی۔

کتاب القصاص

اقسام قتل (۱) قتل عمد (۲) قتل شبه عمد (۳) قتل خطا (۴) قتل جاری مجسری خطا

(۵) قتل بسبب

قتل عمد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ قتل ہے جو جان بوجھ کر آہنی ہتھیار سے کیا جائے یا کسی ایسی چیز سے کیا جائے جو تفریق اعضاء میں آہنی ہتھیار کی طرح ہے مثلاً بانس کا تیز چھکا۔ تیز دھاری دار پتھر ان سے بھی جوڑا لے ہی ایک دوسرے سے کٹ جاتا ہے جیسے لوہے کے ہتھیار سے امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک قتل عمد کی تعریف یہ ہے کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے ایسی چیز سے جس کے مارنے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے خواہ لوہے کے ہتھیار ہوں خواہ جیسے یا لے نہ ہوں جیسے بڑا پتھر اور بڑی لاٹھی یہ لوہے کے ہتھیار نہیں ہیں اور نہ تفریق اعضاء میں لوہے جیسے ہیں البتہ ایسے ہیں کہ ان کے لگانے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے۔ ان سے مارا ہوا بھی قتل عمد میں داخل ہے۔

قتل شبه عمد امام صاحب کے مذہب پر اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے لیکن ایسی چیز سے جو نہ آہنی ہے نہ تفریق اعضاء میں آہنی جیسی ہے جیسے پتھر اور لاٹھی سے کسی کو مار ڈالنا امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک شبه عمد کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے کسی ایسی چیز کے ساتھ جس کے مارنے سے غالباً آدمی نہیں مرا کرتا جیسے چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی سے کسی کو مار ڈالنا۔

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب اور صاحبین اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب میں اختلاف کا شرع اس صورت میں نکلے گا جب بڑی لاٹھی یا بڑے پتھر سے کسی کو قتل کر دیا گیا۔ امام شافعی اور صاحبین کے مذہب پر یہ قتل عمد ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر یہ قتل شبه عمد ہوگا کیونکہ یہ آہنی ہتھیار بھی نہیں اور قطع اعضاء میں آہنی جیسے بھی نہیں۔

خطا کی دو قسمیں ہیں۔

قتل خطا ۱ خطا فی القصد ۲ خطا فی الفعل۔ خطا فی القصد یہ ہے کہ دوسرے کوئی چیز نظر آئی

سمجھا کہ یہ شکار ہے اس کی طرف تیر یا گولی لگا دی واقعہ میں وہ آدمی تھا اور اس کے گلے سے مر گیا اور

خطا فی الفعل کی صورت یہ ہے کہ شکار کی طرف تیر بھینکنے لگا اس کا ہاتھ اچک گیا تیر کسی آدمی کو جا لگا قتل جاری مجبری خطا: یعنی وہ قتل جو قائم مقام خطا کے سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی سویا ہوا تھا سونے کی حالت میں پلٹا کھا کر کسی بچے پر جا پڑا اور اُسے مار ڈالا۔

قتل بسبب: کی صورت یہ ہے کہ اپنی غیر ملک میں کنواں کھودا کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا یہ آدمی اس کے قتل کا سبب بنا ہے لیکن مباشر بالقتل نہیں ہے۔

موجب و احکام۔ موجب قتل عمد: تیسرے حرمان عن الميراث۔ یہ اتفاقی چیزیں ہیں۔

قتل عمد پر کفارہ بھی واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ قتل عمد میں قصاص کا حق تو اولیاء مقتول کو ہے۔ بالاتفاق یہاں اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ قصاص بعینہ واجب ہے یا دیۃ اور قصاص میں سے ابدال امرین لا بعینہ۔ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ واجب ہونے کے لئے قصاص متعین ہے دیۃ واجب نہیں ہاں اولیاء مقتول معا کو دیں اور اسکے بدلے میں دیۃ لینا چاہیں تو رضائے قاتل سے دیت لجا سکتے ہیں ورنہ قاتل کے بغیر اس پر دیۃ واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ قتل عمد میں قصاص بعینہ واجب نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے ابدال امرین لا بعینہ واجب ہے تعین کا حق دلی مقتول کو ہے خواہ وہ قصاص لے لیں خواہ دیت لے لیں رضائے قاتل ضروری نہیں۔ (۲) دوسرا قول امام شافعیؒ کا ہے کہ واجب تو بعینہ قصاص ہی ہے لیکن دلی مقتول کو حق حاصل ہے کہ قصاص معاف کر کے قاتل کے ذمہ دیۃ لگا دے بغیر اس کی رضائے۔

موجب قتل شبه عمد: شبه عمد کا موجب یہ چیزیں ہیں (۱) گناہ (۲) کفارة علی القاتل (۳) الدیۃ المغلطۃ علی عاقبۃ القاتل (۴) حرمان الميراث۔

(ب) قتل شبه عمد کا کفارہ قاتل کو خود ادا کرنا ہو گا یہ کفارہ رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو دو ماہ کے پے در پے روزے رکھنے ہوں گے۔ اس باب میں اطعام کافی نہیں نص نے صرف دو ہی چیزیں بیان کی ہیں۔ تحریر رقبہ مؤمنہ اور میام۔

دیۃ مغلطہ کی تفصیل: قتل خطا میں دیۃ شٹو اونٹ ہوتی ہے اخماس یعنی پانچ قسم کے اونٹ دیئے جائیں گے کما سیاتی۔ قتل شبه عمد میں اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ دیۃ

مغلطہ دینی پڑے گی اس میں اختلاف ہوا ہے کہ قتل شبه عمد میں دیۃ کی تغلیظ کیسے ہوگی؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیۃ میں تغلیظ کی صورت یہ ہے کہ شٹو دیئے جائیں ارباعاً یعنی چار قسم کے — پچیس بچا اونٹ پچیس بنت مخاض پچیس بنت لبون پچیس حقہ اور پچیس جندے۔ بنت مخاض اُس اونٹنی کو کہتے ہیں جو ایک سال

پورے کی ہو کہ دوسرے سال میں جا رہی ہو بنت لبون وہ ناقہ ہے جو پورے دو سال کی ہو کہ تیسرا سال گزر رہا ہو۔
وہ ناقہ ہے جو تین سال پورے کی ہو چوتھا شروع ہو۔ جدمسہ وہ ناقہ ہے جو پورے چار سال کی ہو اور پانچواں اس پر
گذر رہا ہو۔ امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک تغلیظ کی صورت یہ ہوگی کہ سٹو اونٹ دینے پڑیں گے اثلاً ثاجن میں
تیسرے تھے دیئے جائیں گے تیسرے جنڈے اور چالیس ثنیاث خلفات ثنیہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو پورے پانچ سال
کی ہو چھٹا سال شروع ہو اور غلفہ کا معنی ہے گا بھن اونٹنی۔ سب ثنیاث کا گا بھن ہونا ضروری ہے۔

موجب قتل خطاء: (۳) حرمان عن الميراث۔ گناہ کے بارہ میں فیصلہ یہ ہے کہ اس میں قتل عمد اور شہ عمد
کی طرح تو گناہ نہیں ہے اس لئے کہ قصد نہیں ہے۔

لیکن بے احتیاطی کرنے کا گناہ اس کے ذمہ ہے۔
جس کی تکفیر کے لئے کفارہ واجب ہوا ہے قتل خطاء میں دیتہ اگر اونٹوں سے دی جائے تو سٹو اونٹ ہیں اخماساً
یعنی پانچ قسم کے بیٹس اونٹ۔ بیٹس بنت مخاض۔ بیٹس ابن مخاض۔ بیٹس بنت لبون۔ بیٹس بنت
بیٹس جنڈے۔ یہی حنفیہ کا مذہب ہے امام شافعی کے نزدیک بھی دیتہ الخطاء اخماساً ہی ہے۔ لیکن فرق صرف اتنا ہے
کہ وہ ابن مخاض کی جگہ بیٹس ابن لبون دینے کے قائل ہیں یہ حدیث اُن مجتہد ہے قتل جاری مجبری خطاء کا حکم
قتل خطاء والا ہی ہے۔

موجب قتل بسبب: قتل بسبب کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس پر دیتہ آتی ہے اور قتل کا گناہ تو
نہیں ہوگا۔ لیکن غیر کی ملک میں حفر کا گناہ ہوگا۔ اس میں کفارہ اور حرمان عن
الميراث نہیں ہوتا امام شافعی کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہوتا ہے وہ سب باتوں میں اس کو قتل خطاء ہی کی طرح
سمجھتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک کفارہ بھی ہونا چاہیئے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ شخص حقیقتاً قتل کا مباشر اور مرتکب نہیں ہے۔
کفارہ اور حرمان عن الميراث اسی شخص کے ساتھ مختص ہے جو مباشر قتل ہو اور مباشر قتل صرف پہلی چار قسموں
میں ہے۔ اس لئے حرمان عن الميراث بھی انہی چاروں کے ساتھ مخصوص ہے۔ البتہ قتل بسبب میں دیتہ واجب
قرار دی گئی ہے تاکہ اِحْدَافِضُ لازم نہ آئے۔

وَمِنْ الْجُنْحِ شَرَحَ الْكُفِيُّ ثُمَّ أَنْتُمْ يَا خِزَاعَةَ قَدْ قَتَلْتُمْ هَذَا الْقَتِيلَ
مِنْ هَذِهِ الْجُنْحِ مَاتَ۔

لَا اَعْلَاءُ السَّنَنِ ص ۱۴ ج ۱۸۔ لے اقسام قتل، ان کی تعریفات، اس میں اختلاف اور ان کے موجب ثنیا
ملاحظہ ہوں۔ الهدایۃ ج ۴ ص ۵۵۵ تا ۵۵۸۔

قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے | ہم قتل عمد کے موجبات احکام بیان کرتے ہوئے یہ اختلاف بتا چکے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قتل عمد میں اولیاء مقتول کو صرف

قصاص کا حق ہے۔ قاتل کی رضاء کے بغیر اولیاء خود بخود اس پر دیت کا مطالبہ نہیں کر سکتے، شافعیہ کے ہاں اولیاء مقتول کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں قصاص لیں، چاہیں تو بلا رضاء قاتل دیت کا مطالبہ کریں۔

زیر بحث حدیث اور اس مضمون کی دوسری احادیث جن میں اولیاء مقتول کو اقتصاص اور اخذ دیت میں احد الامرین اختیار کر لینے کا حق دیا ہے ان سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن پاک کی متعدد آیات اور کئی احادیث نے یہ بات متعین کر دی ہے کہ عمداً جنایت کا اصل موجب قصاص ہی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ اور ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْفُ النَّفْسِ بِالنَّفْسِ“ ایسے ہی اسی باب میں ایک حدیث کے بعد حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس میں ربیع کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ہے ”يَا اُنْسُ! كِتَابُ اللَّهِ الْقَصَاصُ“ یعنی کتاب اللہ کا فیصلہ قصاص ہی کا ہے۔ ایسی ہی بعض احادیث میں مصرح ہے ”الْعَمْدُ قُودٌ وَالْخَطَايَا دِيَةٌ“ اسے نصوص سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قتل عمد کا اصل موجب قصاص ہے۔ اس لئے حنفیہ کے ہاں اولیاء مقتول کو صرف اسی کا حق ہے۔ اگر وہ اس اشعار کر کے کچھ اور لینا چاہتے ہیں تو چونکہ وہ شرعاً قاتل پر واجب نہیں ہے۔ اس لئے اس کی رضاء ضروری ہے۔

جہاں تک زیر بحث حدیث کا تعلق ہے تو اس میں دونوں احتمال ہیں کہ رضاء قاتل سے دیت لینے کا اختیار دیا ہے یا بلا رضاء قاتل۔ دونوں احتمال کے ہوتے ہوئے اس سے استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے خصوصاً جبکہ دوسری نصوص کی مطابقت اسی میں ہے کہ یہ کہا جائے کہ رضاء قاتل سے دیت کا اختیار دیا تھا۔

وَعَنْ اُنْسٍ اَنْ لِيَهُودِيًا رَضِيَ رَأْسُ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجْرَيْنِ الْخُضْ

اس حدیث میں دو مسئلے قابل غور ہیں۔

① حدیث کا قتل شبہ عمد کی تعریف پر انطباق | شبہ عمد کی تعریف میں اختلاف گزر چکا ہے کہ جو قتل بڑے پتھر کے ساتھ کیا جائے وہ

۱۔ اس مضمون کی حدیث حضرت ابن عباس اور حضرت عمر دین حسنؓ سے مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ ج ۲ ص ۳۲۶ د ص ۳۲۸۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہے صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک عمد ہے بچی کو پتھر کے ساتھ مارا گیا ہے تو امام صاحب کے مذہب پر یہ اشکال ہوگا کہ اُن کے نزدیک یہ شبہ عمد ہے اور شبہ عمد میں تو قصاص ہوتا ہی نہیں تو یہودی سے قصاص کیسے لیا گیا اس کے دو جواب ہیں۔

① یہودی نے بچی کو راستہ میں پکڑ کر مارا ہے اور اس کا مال بھی لے لیا ہے۔ یہ قطع الطریق بن جاتا ہے اور قطع الطریق میں جس آلہ سے بھی کسی کو مارے اُس کو بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ اس لئے یہودی کو قتل کیا گیا۔ قاطع الطریق ہونے کی حیثیت سے متون حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر شہر میں دن کے وقت رہزنی کرے تو اس پر قطع الطریق والا حکم جاری نہیں ہوتا۔ لیکن شروح اور مبسوطات میں تصریح ہے کہ اس پر بھی قطع الطریق کا حکم جاری ہوتا ہے ہی مختار ہے۔ اسی کے مطابق ہم نے یہ تاویل کی ہے۔

② قاعدہ کی رو سے اگرچہ یہ شبہ عمد بنتا ہے اور اس میں قصاص نہیں ہونا چاہئے، لیکن یہاں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو قتل کر دیا یہ سیاست تھا۔

فائدہ

سیاست کا باب تمام فقہاء کے مذہب پر چلتا ہے۔ لیکن فقہ حنفی میں زیادہ وسعت ہے۔ بعض علماء نے سیاست کے موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں مثلاً عبد البر بن شعثہ نے اس موضوع پر کتاب لکھی جس کا نام غالباً لسان الحکام ہے حافظ بن تمیم نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اس کتاب کا نام السیاسة الشرعیۃ ہے۔ اسکے لکھنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قواعد شرعیہ

لطیفہ

مطابق بھی نظام عالم چلانا بہولت ممکن ہے اس کتاب میں انہوں نے من جانب الشرعیہ گفتگو کی ہے مذاہب اربعہ میں کسی خاص مذہب کی نصرت مقصود نہیں لغت کے ایک امام ابو العلاء امام ابو حنیفہؒ کو ملے اور پوچھا کہ اگر کوئی کسی کو حجر عظیم مار دے تو کیا شبہ عمد ہے۔ تو امام صاحب نے فرمایا ہاں اور ساتھ ہی فرمایا دَلُو ضَرْبُ بَابِ قِیْسٍ۔ ابوقیس سے ایک پہاڑ کا نام ہے مطلب یہ تھا کہ اگر کوئی ابوقیس پہاڑ بھی کسی کے اٹھا کر مار دے تو میں اس کو شبہ عمد سمجھتا ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کی اس عبارت کے متعلق بعض جاہلوں نے اعتراض کیا ہے کہ یہ قواعد عربیت کے خلاف ہے ”الذی ہوا سماء مکبرہ میں سے ہے اس کی حالت جبری یا کے ساتھ آتی ہے اس قاعدہ کی رو سے یوں ہونا چاہئے تھا دَلُو ضَرْبُ بَابِ قِیْسٍ“۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اسماء مکبرہ کے وجہ اعراب نہ جاننے کی نشانی ہے۔ اسماء مکبرہ کے اعراب میں کئی لغتیں ہیں۔ ایک وہی جو معروف ہے، جس کی بنیاد پر اعتراض کیا گیا ہے اور ایک لغت یہ بھی ہے کہ رفع، نصب اور جر تینوں حالتوں میں ان کے آخر میں الف مقصورہ پڑھا جائے۔ یہ لغت بھی لغت فصیحہ ہے۔ ایک شاعر نے اسی لغت کے مطابق کہا ہے۔

۴ انت اباہا و ابا اباہا قد بلغا فی المجد غایتاھا

اس میں نصب اور جر دونوں حالتوں میں الف مقصورہ لایا گیا ہے۔ امام صاحب نے اسی لغت کے مطابق ”بابا قبیس“ فرمایا تھا۔ یہ امام صاحب کے لغت میں وسعت علمی کی علامت ہے۔

۵ قصاص میں مساوات کا مسئلہ | اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ قصاص کی نوعیت کیا ہونی چاہیے تھی۔ امام مالک و شافعی کا مذہب امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح قاتل قتل کرے اسی طریقے سے قصاص لیا جائے۔ البتہ جو قتل ناجائز ذریعہ سے کیا جائے

مثلاً لو اطلت زنا وغیرہ سے اس کو ان حضرات نے مستثنیٰ کیا ہے۔ ایسی صورت میں طریق قتل اور قصاص میں مماثلت نہیں ہے گی، بلکہ تلوار سے قصاص لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے ہی لیا جائے گا خواہ قاتل نے کسی طریقے سے ہی قتل کیا ہو۔

حنفیہ کی دلیل حدیث مرفوعہ ”لا تقود الا بالسیف“ ہے جو کئی صحابہ سے مروی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث ہے کہ جس طرح یہودی نے قتل کیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طریقے سے اس سے قصاص لیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ساتھ یہ معاملہ کرنا حد اور قصاص کے طور پر نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ سیاست تھا۔ قاضی اگر جرائم کی روک تھام کے لئے مصلحت انتظامی اس میں سمجھے کہ اسی طریقے سے مارا جائے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جو کام بطور سیاست کے کیا جائے وہ قاضی کی رائے کے پیرد ہوتا ہے خواہ ایسا کرے یا نہ کرے اور جو کام بطور حد یا قصاص کے ہو وہاں قاضی کی رائے نہیں چلے گی اُس کو کرنا پڑے گا۔ شافعیہ کے نزدیک یہودی کے ساتھ یہ معاملہ جزو قصاص ہونے کی حیثیت سے کیا گیا اور ہمارے نزدیک یہ معاملہ بطور سیاست کیا گیا۔

و عن ابی جحیفۃ وان لا یقتل مسلماً بکافر الا من

اس حدیث کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث آتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ذمی کو قتل کرے تو اس مسلمان کو قصاصاً قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو

۱۰ اس کی تفصیل الفیہ اور اس کے شروح و حواشی (شرح ابن عقیل، اشعونی اور صبان وغیرہ) میں ملاحظہ ہو

۱۱ مذاہب از ”المغنی“ لابن قدامة ص ۶۸۸ ج ۴۔

۱۲ تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۴۱ / ۳۴۲ / ۳۴۳۔

ذمی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

① زیر بحث حدیث ”لَا يَقْتُلُ مُسْلِمٌ كَافِرًا“ یہ حضرات کافر کو عام رکھتے ہیں، خواہ ذمی ہو، خواہ حربی ہو۔ ان کا استدلال اس حدیث کے عموم سے ہے۔

② قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسلمان اور ذمی میں مساوات نہیں۔ اس لئے کہ اگرچہ ذمی کا قتل جائز نہیں، مگر ذمی کا کفر باعث قتل کا شہہ پیدا کرتا ہے جس کے قتل کی اباحت کا احتمال اور شہہ موجود ہو اس کے بدلے میں مسلمان کو کیے قتل کیا جائے گا۔

① دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتَلَ مُسْلِمًا بِمَعَاهِدٍ“

② حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر کہ انہوں نے ایک ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ فرمایا اور فرمایا ”مَنْ كَانَتْ لَهُ ذِمَّةٌ فَدَمُهُ كَدَمِ مَنْ أَدْبَتَهُ كَدِيتُنَا“ لے اور یہ مسئلہ غیر مدبرک بالقیاس ہے اس لئے یہاں موقوف بھی حکم مرفوع ہے۔

③ حضرت غیر رضی اللہ عنہ نے بھی ایک موقع پر ایک ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ فرمایا۔

④ قیاسی دلیل مسلم اور ذمی میں مضمون الدم علی التابید ہونے میں مساوات ہے عصمت دونوں میں

مشترک ہے۔ دونوں کی جان ہمیشہ کے لئے محفوظ ہے اور قصاص میں اسی چیز کا بدلہ لیا جاتا ہے کہ شریعت نے جس کو علی التابید

محمون الدم قرار دیا ہے اس کو کیوں قتل کیا ہے۔ تو مساوات قصاص کے باب میں صرف عصمت دائمی میں ہونی ضروری

ہے۔ ہر بات میں مساوات دیکھنے سے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ خیرتی مستابین کو قتل کرنے سے ہمارے

نزدیک بھی قصاص نہیں آتا۔ اس لئے کہ مستابین کو امن بخشنے سے اگرچہ وہ محفوظ الدم ہو گیا ہے لیکن یہ عصمت ہمیشہ کیلئے

نہیں ہے۔ دوستی اور عارضی ہے۔ اس لئے اس کو عصمت دائمی کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

① امام طحاوی وغیرہ حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں کافر سے مراد حربی ہے۔ کافر اپنے عموم پر نہیں

ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ کسی مسلمان کو کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا تخصیص کی

دلیلیں وہ مرفوع اور موقوف حدیثیں ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں۔ خبر واحد میں تخصیص کے لئے تو قیاس بھی کافی ہے اور

یہاں صرف قیاس نہیں بلکہ مسند اور مرسل مرفوع حدیثیں اور خلافت راشدہ کے فیصلے موجود ہیں یہ لَا يَقْتُلُ مُسْلِمٌ

لے اس حدیث کی مسند اور مرسل خارج حافظ زلیعی نے نصب الراية ج ۴ ص ۳۳۵ پر کی ہے۔

لے نصب الراية ج ۴ ص ۳۳۵ لے الفنا۔

بکافر میں تخصیص کے لئے کافی ہیں۔ بالخصوص اس حدیث کے راوی حضرت علیؓ ہیں۔ اور حضرت کا فیصلہ ابھی نقل کیا گیا ہے کہ آپؐ نے ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا امر فرمایا۔ یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ حدیث میں کافر اپنے قوم پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد حربی ہے۔

② حضرت شاہ صاحب نے علامہ عینی سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث اس مسئلہ سے متعلق نہیں جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں بلکہ اس حدیث میں حضور ﷺ ایک اور بات ارشاد فرما رہے ہیں وہ یہ کہ موجودہ مسلمانوں میں سے کسی نے جاہلیت کے زمانہ میں کسی کو مارا ہو تو آج اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا پرانی باتیں ختم کر دی گئیں یہ ایسے ہے! یسا کہ آپ ﷺ نے فتح مکہ کے خطبہ میں فرمایا تھا۔ **أَلَا إِنَّ دِمَاءَ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ تَحْتَ قَدَمِي**۔

③ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ذمی کا مسلمان کے برابر ہونا حفاظتِ دم میں دلائل سے ثابت شدہ بات ہے۔ اس لئے ذمی مسلمان کے حکم میں ہے اس لئے **لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ**، بکافر کا معنی ہو گا۔ **لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ**، و ذمی بکافر کا معنی ہو گا۔ لفظ مسلم اور ذمی کے مقابلہ میں بولا جا رہا ہے لہذا اس سے مراد حربی ہی ہو سکتا ہے۔ اس پر قرینہ پیش کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان اور ذمی کے مقابلہ میں حربی مراد ہونا متعین ہے۔

وَعَنِ الْحَسَنِ عَنْ سَمُرَةَ مَنْ قَتَلَ عَبْدًا قَتَلْنَاكَ الْخِصْمَ

اس حدیث کے تحت دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔

① **اپنے غلام کے قتل کا حکم** | اگر کوئی شخص اپنے غلام کو قتل کر دے گویہ بھی کبیرہ گناہ ہے۔ آخرت میں اس پر مؤاخذہ ہو گا لیکن جہورائے مذہب یہ ہے کہ اپنے مملوک غلام

کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل پر قصاص نہیں ہے۔ اس حدیث میں فرمایا ہے **مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاكَ** اس کا ظاہر یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو قتل کیا اس پر قصاص آنے کا حالانکہ ائمہ اس کے قائل نہیں اس کی تائید یہ کی گئی ہے کہ یہ قتل کا جو حکم سنایا گیا ہے یہ زجر اور سیاست پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ اس دھمکی کے سننے سے اپنے غلاموں پر ایسا ظلم کرنے سے باز آجائیں۔ بعض نے دوسری تائید کی ہے وہ یہ کہ **مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ جَوْدَ مِثْلِهِ** میں فرمایا ہے اس سے مراد وہ غلام نہیں جو اس وقت مملوک ہے۔ بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو پہلے اس کا غلام تھا اب آزاد ہو جائے گا۔ اس کے قتل سے قصاص آئے گا ہی اس کو ناکان کے اعتبار سے اس کا غلام کہہ دیا ہے۔

② **دوسرے کے غلام کے قتل کا حکم** | اگر کسی اور کے غلام کو قتل کر ڈالے تو اس پر قصاص ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے

ہے کہ قصاص نہیں آئے گا مگر کعبہ کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا ان کی دلیل قرآن پاک کی آیت **الْحُرُّ بِالْحُرِّ** یا **الْأَنْفَرُ بِالْأَنْفَرِ** کا معنی یہ ہے کہ **الْحُرُّ بِالْحُرِّ** یعنی حر کو حر کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ جسے تخصیص ذکر کرتی بتاتی۔

حرکوہد کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری اور سلف کی ایک جماعت کا مسک یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک میں فرمایا ہے ان النفس بالنفس یعنی نفس کا دوسرے نفس کے بدلے میں قصاص لیا جائے گا دوسرے شخص کا غلام جس کو قتل کیا ہے یہ بھی محقون الدم علی التابید ہے اور قصاص میں قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات فی العصمہ کافی ہے۔

حدیث میں آتا ہے اَلْمُسْلِمُونَ تَشْكَافَا دَنَاہُمْ یعنی مسلمانوں کے خون برابر ہیں جو آیت ان حضرات نے پیش کی ہے یعنی الحربا لحر اس میں یہ تو بتایا گیا ہے کہ حر کو حر کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ رہی یہ صورت کہ حر کو عہد کے بدلے میں بھی قتل کریں گے یا نہیں؟ یہ صورت اس آیت میں سکوت فیہ ہے نہ اسکی نفی ہے نہ اسکا ثبوت ہے اس کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کرنا چاہیئے اور وہ ہم نے پیش کر دیئے ہیں ایک چیز کی تخصیص ذکر کر کے اس کے ماعدہ کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی۔

وَمِنْ ابْنِ عَمْرٍو..... اِذَا اُحْسِلَ الرَّجُلُ وَقُتِلَ الْاٰخِرُ الْاٰخِرُ ۳۰۲

اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو پکڑ کر رکھا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل سے تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا۔ پکڑنے والا گنہگار تو بالاتفاق ہوگا۔ لیکن اس کی کیا سزا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنابلہ کے ہاں اس کو موت تک قید کیا جائے گا۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مسک کو بھی قتل کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ مستحق تعزیر ہوگا۔ اور تعزیر کا حکم یہ ہے کہ

وہ قاضی دامام کی رائے پر مفتوح ہوتی ہے جو مناسب سمجھے تجویز کرے۔ اگر قاضی جس میں مناسب سمجھے تو جس بھی کر سکتا ہے۔ اس مذہب میں اور حنابلہ کے مذہب میں فرق یہی ہے کہ ان کے ہاں جس ہی متعین ہے اور وہ بھی موت تک۔ ہمارے اور شافعیہ کے ہاں جس متعین نہیں، بلکہ قاضی اگر چاہے تو بطور تعزیر کے یہ سزا بھی دے سکتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے خلاف واضح دلیل ہے جو مسک کے قتل کے قاتل ہیں۔ اور اس سے حنابلہ نے استدلال کی کوشش کی ہے مگر ان کا استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ اس میں نہ یہ تعین ہے کہ جس بطور حد کے ہے اور نہ موت تک جس کا ذکر ہے۔

باب الدیات ۳۰۲

وَمِنْ الْمُهْمِرَةِ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَنِينِ (أَمْرًا) اللَّهُ
دیتہ الجنین میں "عزۃ" کا مصداق آنحضرت مَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے جنین کی دیت عزۃ مقرر فرمائی۔ آئمہ

اربعا اور اکثر اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے
 مائلہ پر جنایت کی جس کی وجہ سے حمل ساقط ہو گیا تو اس کی دیت ایک عزۃ ہے اور اس بات پر بھی اکثر اہل علم کا
 اتفاق ہے کہ عزۃ کا مصداق غلام یا باندی ہے۔ البتہ بعض سلف کا قول یہ ہے کہ فرس اور بغل بھی عزۃ میں داخل ہیں۔
 جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث کے بعد والی دو حدیثیں ہیں جن میں عزۃ کی تفسیر "عبد أو أمة" سے کی گئی ہے۔ شارحین
 کا اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تفسیر راوی کی طرف سے ہے یا حدیث مرفوعہ کا حصہ ہے۔

دو قول ہیں، لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر حدیث
 کا ہی حصہ ہے۔ اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ مجمع الزوائد میں یہ حدیث تقریباً آٹھ معانی سے نقل کی گئی ہے اور تمام
 میں یہ تفسیر موجود ہے۔ تمام رواۃ کا ایک ہی تفسیر کو اپنی طرف سے درج کر دینا بالظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس
 لئے اقرب یہی ہے کہ یہ حدیث کا حصہ ہے اور جمہور کی دلیل ہے۔

بعض سلف جو فرس کو بھی عزۃ میں داخل فرماتے ہیں ان کا استدلال حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے ہے، جو
 اسی باب کی فصل ثانی کے آخر میں بحوالہ ابو داؤد مذکور ہے۔ "قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 فِي الْجَنِينِ بَغْرَةً عَبْدًا أَوْ أَمَةً أَوْ فَرْسًا أَوْ بَغْلًا" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث کثیر
 اسانید سے مروی ہے مگر کسی میں بھی "فرس أو بغل" کا ذکر نہیں ہے۔ صرف عیسیٰ بن یونس نے اس کو نقل کیا ہے۔
 درحقیقت یہ حدیث کا حصہ نہیں، بلکہ طاؤس کا قول ہے۔ حدیث کا حصہ بنا کر اس کو ذکر کرنا عیسیٰ بن یونس کا وہم ہے۔

عاقلہ کون ہیں؟ اس حدیث میں اور اسی واقعہ سے متعلق بعد والی دو حدیثوں میں یہ ہے کہ
 آنحضرت مَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فیصلہ فرمایا کہ دیت عاقلہ سے گی۔ اور اس زیر بحث

۱۔ مجمع الزوائد ج ۶ ص ۲۹۹ و ص ۳۰۲ سنن أبی داؤد ج ۲ ص ۲۴۳۔
 ۲۔ تفصیل کے لئے امام ابو داؤد کا کلام (سنن أبی داؤد ص ۲۴۳ ج ۲) امام بیہقی کا کلام (مشکوٰۃ ج ۸) اور ابن قیم
 کا کلام (المغنی ص ۸۰۳ ج ۴)۔

۵۔ ث میں اور مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں جو ایک حدیث کے بعد آرہی ہے یہ ہے کہ عورت کے عصہ پر دیت لازم فرمائی۔ اب یہاں یہ بحث چلی ہے کہ عاقلہ کون ہیں؟ کیا ہر مال میں عصہ ہی عاقلہ ہوں گے یا اور لوگ بھی کبھی عاقلہ بن سکتے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ہر مال میں عاقلہ عصبات ہی ہیں۔ غیر عصہ عاقلہ میں داخل نہیں ہے۔ حنفیہ کے ہاں اہل تناصر عاقلہ ہیں۔ یعنی جو لوگ مصائب وغیرہ میں ایک دوسرے کے مددگار سمجھے جاتے ہیں وہ عاقلہ ہیں۔ زمانہ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم میں عصبات اہل تناصر تھے۔ اس لئے یہی عاقلہ تھے۔ پھر حضرت عمرؓ کے دور میں اہل دیوان اہل تناصر سمجھے جانے لگے تو حضرت عمرؓ تمام صحابہؓ کی موجودگی میں اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا اور کسی صحابی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

جو حضرات صرف عصہ کے عاقلہ ہونے کے قائل ہیں انہوں نے زیر بحث واقعہ جنین سے استدلال کیا ہے کہ اس میں عصبات پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا، معلوم ہوا کہ عصبات ہی عاقلہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت عصبات ہی اہل تناصر تھے اس لئے ان کی تعیین کی گئی، نہ اس وجہ سے کہ عصبات ہی عاقلہ بن سکتے ہیں جعفرؓ کا صحابہؓ کی موجودگی میں اہل دیوان کو عاقلہ قرار دینا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کا مدار عصبات کی اس زمانہ میں مناصرہ تھا۔

۱۱ فصل الثالث

عن عبد الله بن عمر إلا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان
بالسوط الخ ص ۳۳۔

یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ شبہ عمد کی دیت میں بالاتفاق تغلیظ ہوتی ہے اور صفت تغلیظ میں اشتلا بھی بتایا جا چکا ہے کہ تغلیظ اشتلا ہوگی یا ارباعاً۔

اس حدیث میں ارباعاً تغلیظ کا ذکر ہے۔ اس لئے یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ تغلیظ دیت میں آثار مختلف ہیں۔ اشتلا بھی ارباعاً بھی حضرت عبداللہ بن مسعود سے ارباعاً ثابت ہے۔ منغیرہ نے اسی کو لیا ہے دو وجہ سے۔ ایک تو یہ کہ سب تغلیظ میں روایات مختلف ہیں تو وہ مقدمہ اربعین چاہیے جو متیقن ہو اور متیقن اقل درجہ ہے اور اعلیٰ مقدمہ ارباعاً کی صورت میں ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ارباعاً والا قول ابن مسعود کا ہے۔ امدان کی تفقہ مسلم ہے۔ تفقہ راوی

۱۔ المغنی لابن قدامہ ج ۴ ص ۲۸۸۔ ۲۔ الہدایہ ج ۴ ص ۶۴۲۔

۳۔ نصب الراية ج ۴ ص ۳۹۸۔ ۴۔ نصب الراية ج ۴ ص ۳۵۶۔

اس کی روایت کی تہیج کی اہم وجہ سمجھی جاتی ہے۔ یہاں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ اس باب میں جو آثار صحابہ ہیں وہ مکمل فرغ ہیں کیونکہ یہ مسئلہ مقدار پر کا ہے اور مقدار پر شریعت کے بتانے سے ہی معلوم ہو سکتی ہیں۔ ان میں رملے اور قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے مقدار دینے کے متعلق صحابی جب کوئی بات کہیں گے تو اس کو ہی سمجھا جائے گا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے سن کے کہہ رہے ہیں یہ ایک مستقل ضابطہ ہے کہ غیر مدرک لقیاس مسئلہ میں صحابی کا قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔

وَعَنِ ابْنِ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ أَبِيهِ جَدِّهِ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ الْجَزْأَ ۳۔ اس حدیث میں دیت کے کئی مسائل مذکور ہیں۔

① اجناس دیت کی بحث | اس حدیث میں اونٹ اور سونے سے دیت کی مقداریں بیان کی گئی ہیں۔ فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ شریعت

نے کن کن اجناس سے دیت مقرر کی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شریعت نے دیت تین جنسوں سے مقرر کی ہے۔ (الف) اہل اب (ب) ذہب (ج) فضہ۔ اہل کی مقدار گزر چکی ہے کہ تلو اونٹ ہے۔ اگر سونے سے ادھکی جائے تو ایک ہزار دینار ہے اگر چاندی سے ادھکی جائے تو دس ہزار درہم ہیں۔ ان تینوں جنسوں کے علاوہ کسی اور جنس سے شریعت نے دیت مقرر نہیں کی البتہ اگر بطور صلح کسی اند مال کو بدل مقرر کر لیں تو جائز ہے مثلاً تلو اونٹوں کی جگہ فریقین صلح کر لیں کہ اتنی بکریاں یا گائیں یا کپڑے یا کوئی اور چیز دی جائے گی تو یہ جائز ہے لیکن یہ اصل دیت نہیں یہ بدل دیت ہے۔ صاحبین نے — مذکورہ تین جنسوں کے علاوہ تین اور جنسوں سے بھی دیت مقرر کی ہے۔ دو سو گائیں یا ہزار بکریاں یا دو سو غلے کپڑے کے متکہ کہتے ہیں ازار اور ردائ کے جوڑے کو یہی مختار قول ہے نہایت میں ہے کہ ہمارے زمانے میں غلے قمیص اور سراویل یعنی — شلواری کا ہونا چاہیے۔ امام صاحب کے نزدیک — بھی یہی تین چیزیں — دیت میں دی جاسکتی ہیں لیکن امام صاحب اور صاحبین کے مذہب میں دو فرق ہوں گے ایک یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ چیزیں اگر دی جائیں گی تو اصل دیت سمجھی جائے گی اور امام صاحب کے نزدیک یہ بدل دیت سمجھا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اگر دونوں نسبین نے دو سو گائے سے زیادہ مقدار پر یا ہزار بکریوں سے زیادہ بکریوں پر یا دو سو جوڑوں سے زیادہ کپڑے پر صلح کر لی تو صاحبین کے نزدیک درست نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک درست ہوگا جو جنس شریعت نے مقرر کی ہے اس میں اپنی صلح کے ساتھ مقدار

مقرر فی الشرع سے زیادہ نہیں کی جاسکتی مثلاً شریعت نے شواہد اثبات رکھی ہے اگر ان کی صلح ہو جائے کہ ایک شواہد اثبات اور طے دینے جائیں گے تو یہ درست نہیں تب بھی تو وہی دینے پڑیں گے صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ گائے اور بکری اور غلے بن جانے کے شرع مقرر ہیں اس لئے مقدار مقرر سے زائد پر صلح جائز نہیں اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ شریعت نے ان جنسوں میں کوئی مقدار مقرر نہیں کی اس لئے جتنی مقدار پر صلح ہو جائے وہ درست ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے گائے اور بکریوں اور غلے جات کی ان مقداروں کا فیصلہ کرنا ثابت ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی حضرت عمرؓ نے ایسا کیا ہے۔ لیکن یہ بطور صلح کے تھا اصل دیت صرف اُن تین چیزوں سے ہے اور یہ تاویل اس لئے کی ہے کہ تقدیر کسی ایسی چیز کے ساتھ ہوتی ہے جو معلوم المالیت ہو۔ بکریاں اور گائیں اور جوڑے یہ تینوں چیزیں مجہول المالیت ہیں۔ ان کی قیمتیں کم و بیش ہوتی ہیں اس لئے یہ تینوں جنسیں اس قابل نہیں کہ ان کو بطور مضابطہ کلیہ دیت کی مقدار قرار دیا جائے اس پر سوال پیدا ہوگا کہ اونٹ بھی تو مجہول المالیت ہیں ان کے ساتھ تقدیر کیسے وارد ہوگئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ بھی مجہول المالیت ہے لیکن چونکہ آثار متواترہ اور احادیث معروفہ میں شواہد اثبات کی مقدار مقرر کرنا ثابت ہو چکا ہے اور جو اس درجہ کے روایات سے ثابت ہو اس کو اپنے ظاہر پر رکھ کر ماننا پڑتا ہے خواہ خلاف قیاس ہو لیکن جو چیز نصوص سے خلاف قیاس ثابت ہو اس کو اپنے مؤثر ذریعہ مقتصر رکھا جاتا ہے۔ بکریاں اور گائیں اور جوڑے کے متعلق اگرچہ حضرت عمرؓ کا اثر ثابت ہے لیکن اس میں احادیث معروفہ نہیں ہیں اور آثار کی نقل بھی اس درجہ کی نہیں ہے کہ اس سے قیاس کو توڑا جائے۔ اس لئے اونٹوں میں آثار کے تواتر اور استفاضہ کی وجہ سے نصوص کو اپنے ظاہر پر رکھا گیا ہے اور یہاں آثار کا اتنا استفاضہ نہ ہونے کی وجہ سے ان میں تاویل کی گئی یہ امام صاحب کی قابل حدیثین وقت نظر ہے۔

(۲) سونے کی دیت ایک ہزار دینار بیان کی گئی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے۔ چنانچہ مقدار یہاں بیان نہیں کی گئی دوسری احادیث میں مذکور ہے۔ اور اس میں اختلاف بھی ہے جو آگے ”عمر بن شعیب عن ابیہ عن جده“ کی حدیث کے تحت بتایا جائے گا۔

(۳) ناک اگر جوڑے کاٹ دیا جائے تو خطا کی صورت میں اس پر دیت کاملہ واجب ہے۔ اس پر بھی فقہاء

لہ الہدایۃ ج ۴ ص ۵۸

لہ اعلام السنن ج ۱۸ ص ۱۳۹ بحوالہ کتاب الآثار للإمام محمد ص ۸۱ و کتاب الخراج للابن یوسف ص ۱۸۵ وغیرہما۔

لہ اعلام السنن ج ۱۸ ص ۱۴۱

کا اتفاق ہے۔

۴) تمام دانت توڑنے کی دیت دیت کاملہ ہے۔ اور ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ یعنی کامل دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس پر بھی اتفاق ہے۔

۵) خصیتیں کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہے، ایسے ہی ذکر کی دیت بھی کامل ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے۔ البتہ اتنی بات میں اختلاف ہے کہ حنفیہ کے ہاں ذکر پر دیت کاملہ اس وقت ہے جبکہ وہ عینین، خنسی یا شیخ کبیر نہ ہو۔ ایسا شخص جس کے ذکر کا استغفار بالکلیہ منقطع ہو چکا ہو اس پر دیت کاملہ نہیں ہے، حکومت عدل ہے۔ شافعیہ کے ہاں مطلقاً دیت کاملہ ہے۔

۶) حدیث میں ہے ”وفي الصلب الدية“ خالبہ اور مالکیہ کے ہاں مطلقاً کمر توڑنے پر دیت کاملہ واجب ہے۔ شافعیہ کے ہاں چلنے یا جماع کی صلاحیت ختم ہو جانے تو دیت کاملہ واجب ہے۔ یہ حنفیہ کے ہاں انقطاع ماہ یکایطرا ہو جانے یا سلس البول ہو جانے سے دیت کاملہ ہوتی ہے۔

اس کے بعد حدیث میں زخموں کی دیات بیان فرمائی ہیں۔ ان کی تفصیلات اگلی حدیث کے تحت کیجائیں گی۔

وعن عمرو بن شعيب..... في الموضع خمساً وخمسةً من الإبل الح م۳

اقسام الشجاج واحكامها | جو زخم کسی کے سر یا چہرے میں کئے جائیں اس کو شججہ کہتے ہیں۔ اس کی جمع شجاج ہے اور جو زخم سر اور چہرے کے علاوہ ہر جگہ

پنڈلی میں لان میں ایسے زخم کو جراحت کہتے ہیں اس کی جمع جراحات ہے۔ موضع شجاج کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ موضع سر یا چہرے کے ایسے زخم کو کہتے ہیں جو ہڈی تک پہنچ جائے۔ ہڈی نسگی ہو گئی لیکن ہڈی کو نقصان نہیں پہنچا شجاج کی دس قسمیں ہیں۔

① خارصہ۔ وہ زخم جس سے صرف خراش آئے خون ظاہر نہ ہو۔ ② الدامعہ۔ وہ زخم جو خون کو باہر کر دے لیکن خون جاری نہ کرے۔ ③ الدامیہ۔ وہ زخم جو خون جاری کر دے خون بہنے لگ جائے۔ ④ البانیقہ۔ وہ زخم جو اوپر کی جلد کو کاٹ ڈالے۔ ⑤ المتلاجمہ۔ وہ زخم جو کھال کو کاٹ کر گوشت کے اندر گھس جائے لیکن ہڈی تک نہ پہنچے۔ ⑥ الشحاق بحاق اصل میں اس باریک سے پردے کو کہتے ہیں جو گوشت اور عظم الرأس کے درمیان ہوتا ہے یہاں اس سے مراد سکر زخم ہے جو سحاق تک پہنچ جائے ⑦ الموضعہ وہ زخم جو گوشت کو کاٹ کر ہڈی تک پہنچ جائے لیکن ہڈی اس سے نہ ٹوٹے۔

۱۔ المغنی ص ۱۱ ج ۲ ۲۔ علاء السنن ج ۱ ص ۱۸۳ ۳۔ علاء السنن ج ۱ ص ۱۸۳

۴۔ علاء السنن ناقل عن الموفق ص ۱۹ ج ۱۸۔ ۵۔ شامی ص ۵ ج ۵۔

۵) الحاشیہ وہ زخم جس سے ہڈی ٹوٹ جائے ۹ المنقلہ۔ وہ زخم جو ہڈی کو توڑ کر اس کو اپنی جگہ سے ہٹا دے۔

۱۰) آئمہ کبھی اس کو الما مومہ بھی کہتے ہیں اس سے مراد وہ زخم ہے جو آئمہ الدملغ تک پہنچ جائے۔ ایک گیارہویں قسم بھی ہے الذامغہ یعنی وہ زخم جو دماغ کا میجہ نکال دے اس کو اس لئے شمار نہیں کیا گیا کہ ذامغہ کے بعد آدمی عادتاً زندہ نہیں رہتا تو یہ قتل النفس سمجھا جائے گا اور یہاں قتل النفس سے کم کم زخموں پر بحث کی جا رہی ہے۔

اگر کسی نے کسی کو سر یا چہرے میں موضع زخم کر دیا تو یہ دو حال سے خالی نہیں مگر یا غلطاً ہوا ہے اگر عمدہ ہے تو اس میں قصاص یعنی زخم کرنے والے کے بھی اسی کے برابر زخم کیا جائے گا۔ یہاں مساوات ہو سکتی ہے اس لئے قصاص ہوگا اور اگر غلطاً کیا ہے تو دیت آئے گی موضع زخم کی دیت پانچ اونٹ ہیں جو دیت النفس کا نصف العشر ہے یعنی بیسواں حصہ ہے اس حدیث میں یہی بیان کیا گیا ہے اس میں تقریباً سب ائمہ کا اتفاق ہے یہی حنفیہ کا مذہب ہے ہاشمیہ کا حکم یہ ہے کہ یہ چلے عمداً ہو چلے غلطاً اس کی دیت لی جائے گی اور ہاشمیہ کی دیت دس اونٹ ہیں جو کل دیت النفس کا عشر ہے یعنی دسواں حصہ منقلہ کا حکم یہ ہے کہ چاہے عمداً ہو چاہے غلطاً اس میں دیت دینی پڑے گی جو پندرہ اونٹ ہیں یہ کل دیت النفس کا عشر اور نصف العشر کا مجموعہ بنا ہے آئمہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر ثلث الدیت دینی پڑتی ہے۔ جائزہ کا بھی یہی حکم ہے جائزہ اس زخم کو کہتے ہیں جو پیٹ کے اندر تک پہنچ جائے اور اگر پیٹ میں ایسا زخم کیا جو دوسری طرف پار نکل گیا تو یہ دو جائزوں کے قائم مقام سمجھا جائے گا اس میں کل دیت کے دو ثلث دئے جائیں گے۔ ہاشمیہ سے لے کر جو ادیو والے زخم ہیں ان میں قصاص نہیں آئے گا اس لئے کہ ان میں مساوات مشکل ہے اور موضع میں مساوات ہو سکتی ہے۔ پہلے چھ نمبران کا حکم یہ ہے کہ اگر عمداً ہوں تو اس میں حنفیہ کی مذکور باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ قصاص لیا جائے گا۔ یعنی بدلہ میں اتنا زخم کیا جائے گا جس لئے کہ یہاں مساوات ہو سکتی ہے یہی دلیل الدیت ہے اور ایک روایت ہے کہ اس میں چونکہ مساوات مشکل ہے اس لئے قصاص نہیں لیا جائیگا دیت ہر گاہ جنوں کی دیت شریعت نے مقرر نہیں کی۔ حنفیہ کے ہاں اس کا حکم یہ ہے کہ ہمیں حکومت عدل ہوگی یعنی ایک تجربہ کار عادل کا فیصلہ لیا جائے گا کہ زخم سے اس کو کتنا نقصان پہنچا ہے حکومت عدل کی تفسیر میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف ہے۔ امام طحاوی کے نزدیک حکومت عدل کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی ایسا عادل آدمی جس کو غلاموں کی قیمت کا تجربہ ہے اس کو کہا جائے گا کہ حساب لگاؤ کہ اگر یہ شخص غلام ہوتا اور اس کو زخم نہ پہنچا ہوتا تو اس کی کیا قیمت ہوتی۔ پھر اگر اس کو ایسا زخم پہنچ گیا ہوتا اس کی قیمت کیا ہوگی۔ دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت دیکھ لیا جائے جس نسبت سے دونوں میں تفاوت ہو آدمی کی پوری دیت کا اتنا حصہ دلایا جائے۔ مثلاً اگر یہ شخص غلام ہوتا اور یہ زخم نہ پہنچا ہوتا تو اس کی قیمت ہزار روپے بنتی ہے اور اس زخم کے پہنچنے کے بعد اس کی قیمت نو سو روپے بنتی ہے۔ کل قیمت کا دسواں حصہ اس قیمت کی وجہ سے کم ہو گیا ہے اس صورت میں اس زخم کی وجہ سے کل دیت کا دسواں حصہ دلایا جائے گا یعنی دس اونٹ۔ امام کرخی نے حکومت

و عن عمرو بن شعيب أيها الناس أنه لا حلف في الإسلام الخ ٣
 لا حلف في الإسلام؛ "حلف" بكسر الحاء وسكون اللام۔ معاہدہ جاہلیت میں آپس میں یہ معاہدہ کرتے
 تھے کہ ہم ایک دوسرے کی ہر حال میں نصرت کریں گے خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
 فرمادیا کہ آئندہ اسلام میں اس طرح کے معاہدہ کی ضرورت نہیں اور فرمایا کہ اسلام تو خود اخوت سکھاتا ہے اس لئے
 بلا معاہدہ ہی ہر مسلمان دوسرے کا جائز حدود میں مددگار ہے۔ البتہ جو معاہدے جاہلیت میں ہو چکے ہیں حدود
 جواز میں رہتے ہوئے اسلام کا تقاضا یہی ہے کہ معاہدے کو نبھایا جائے۔

ذمی کی دیت کی بحث | ذمی کی دیت کتنی ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے حنفیہ اور سلف کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی کی دیت برابر ہے۔ امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمد کا قول ظاہر یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی دیت سے نصف ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی کی دیت چار ہزار درہم یعنی ثلث دیت ہے۔
حنفیہ کے دلائل یہ ہیں۔

- ① **مرا سیل ابی داؤد میں حدیث مرفوع۔ دینہ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار**
 ② **دارقطنی میں حدیث مرفوع ہے۔ "اب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودلی ذمیادیہ**
مسلم۔" دارقطنی کی دوسری حدیث میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل دینہ المعاهد کدینہ المسلم۔"
 ③ **کتاب الآثار میں امام محمد نے حضرت علیؑ رضی اللہ عنہم کا ارشاد نقل کیا ہے۔**

۱۰ یہ تفصیلات ملاحظہ ہوں۔ الہدایہ ج ۴ ص ۵۸۷ و ۵۸۸ ۱۱ ادجز المساک ص ۱۳ ج ۱۳ باب دیتہ أهل الذمۃ۔ اس موقع پر نقل مذاہب میں کچھ اختلاف بھی ہے۔

”دینۃ المعاہد فیۃ المحرم المسلم“ یہ روایات اور اس کے علاوہ اسی مضمون کی اور بہت سی روایات اور آثار مانظرِ یلیٰ نے نقل فرمائے ہیں بلکہ حدیث کے اگلے حصہ ”لاجلب الخ“ کی تشتیع کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

ومن عمرو بن شعیب کان قیمة الدینۃ علما عہد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص ۳۳۳۔

اس حدیث کے تمام مضامین یعنی دینۃ الذمی، سونے سے مقدار دیت اور بقر، شاة و حمل سے اداء دیت کے حکم پہلے بیان ہو چکے ہیں۔ البتہ چاندی سے مقدار دیت کی بحث ابھی بیان نہیں ہوئی۔

اس حدیث میں چاندی سے بارہ ہزار درہم دیت بیان کی گئی ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اگر دیت درہم سے ادا کی جائے تو کتنے درہم دیئے جائیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر دینۃ درہم سے دی جائے تو دس ہزار درہم ہے اس کی دلیل حضرت عمر کا اثر ہے جس کی تخریج امام محمد نے اپنے مؤطا میں کی ہے۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بھی اس کی تخریج کی ہے بلکہ چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالرای ہے اس لئے اس میں صحابی کا قول حکما مرفوع ہے۔ امام شافعی، امام احمد، اسحاق اور بعض سلف کے نزدیک دینۃ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث اور اس کے بعد ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بارہ ہزار درہم مقرر کئے تھے یہ وزن سترہ کے درہم تھے اور ہم نے جو دس ہزار مقرر کئے ہیں چودھ سبوعہ کے ہیں دونوں برابر ہو جاتے ہیں وضاحت اس کی یہ ہے کہ مشروع شروع میں جو درہم رائج تھا وہ چھوٹا تھا وہ درہم چھ مثقال وزن کا تھا۔ پھر درہم بڑا کر دیا گیا سات مثقال کا۔ چھ مثقال والے درہم کو وزن سترہ کا درہم کہتے ہیں اور سات مثقال والے درہم کو وزن سبوعہ کا درہم کہتے ہیں۔ وزن سترہ والا درہم چھ مثقال کے قریب وزن کا تھا یعنی پورا چھ نہیں تھا قدرے کم تھا۔ وہ درہم جو چھ مثقال کے قریب تھا اُس کے بارہ ہزار اور جو درہم سات مثقال کا ہے اُس کے دس ہزار مقدار میں برابر ہیں اس لئے ہمارا مذہب اس روایت کے خلاف نہیں۔

۱۔ نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۶۶ تا ۳۶۹۔ ۲۔ ایضاً ص ۳۶۲ ج ۴۔

۳۔ مذاہب از المغنی لابن قدامہ ج ۴ ص ۴۶۔ ۴۔ الہدایہ ج ۴ ص ۵۸۱۔

وعن عمران بن حصین أن غلاماً لأنا س فقراً قطع أذن غلاماً لأنا س اغنياء الخ ^{ص ۳۴}
 آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ میں کچھ واجب نہیں فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ بچے کی جنایت تھی۔ اور
 صبی کی جنایت میں دیت عاقلہ پر لازم ہوتی ہے۔ اور عاقلہ یہاں فقراء تھے، فقراء پر تحمل دیت لازم نہیں ہوتا، اس لئے ان
 پر کچھ لازم نہیں فرمایا۔

باب القسامۃ ص ۶۲

قسامۃ مصدر ہے قسم یعنیم سے اس کا معنی ہے قسم کھانا کبھی قسم کھانے والی جماعت کو بھی قسامۃ کہہ دیا جاتا ہے
 شریعت کی اصطلاح میں قسامۃ اُن پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو ادلیا، مقتول پر رکھی جائیں تاکہ قاتل کی تعیین کریں یا اُن
 پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اہل محلہ یا اہل دار پر رکھی جاتی ہیں۔ علی الاختلاف بین الامۃ۔ اگر کسی محلے میں کوئی شخص مرا ہوا ملے
 اگر اُس پر زخم کا یا مار کا یا گلا وغیرہ گھوٹنے کا کوئی اثر اور نشان ایسا نہ ہو جس سے یہ پتہ چلے کہ کسی نے اس کو مارا ہے تو یہی سمجھا
 جائے گا کہ اپنی موت مرا ہے قاتل کی تفتیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر اس مرے ہوئے آدمی پر ضرب کا یا زخم کا یا گلا گھوٹنے
 کا یا اس نوعیت کا کوئی اثر ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کو کسی نے قتل کیا ہے اب اس کے قاتل کی تفتیش کی جائے گی۔ یہ احادیث
 جو اس باب میں پیش کی گئی ہیں۔ اسی قسم کے واقعہ کے متعلق ہیں۔ عبد اللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو خیبر میں جو یہود کا علاقہ ہے
 مقتول پایا گیا۔ مقدمہ آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے اس کا فیصلہ فرمایا۔ اس واقعہ کے
 تخریج محدثین نے مختلف لفظوں سے کی ہے۔ اس قسم کے واقعہ میں شریعت نے پچاس قسمیں رکھی ہیں خاص تفصیل کے ساتھ اسی کو
 قسامۃ کہا جاتا ہے۔ اس میں کئی جگہ ائمہ کا اختلاف ہے۔ اتیات تو ائمہ اربعہ اور چہرہ فقہانے تسلیم کر لے کہ قسامۃ کی حد میں صحیح ہیں اور قسامۃ کا
 حکم شرع میں ثابت ہے البتہ اس کی تفصیل میں ائمہ کا اختلاف ہے سلف کی ایک جماعت اس میں چھ جنہوں کے حکم قسامۃ کو ثابت نہیں مانا یہ حدیثیں ان پر حجت ہیں یہاں مقصود ائمہ

مذہب الحنفیۃ فی القسامۃ
 اگر کسی محلے میں کوئی مقتول ملے اور قاتل کا پتہ نہ چلے تو حنفیہ کا مسکک اس
 میں یہ ہے کہ محلہ والوں میں سے پچاس شخصوں سے قسمیں لی جائیں گی ہر
 ایک یوں قسم کھائے گا کہ اللہ کی قسم نہ میں نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ مجھے قاتل کا علم ہے۔ ان پچاس آدمیوں کا انتخاب
 دلی مقتول کرے گا۔ اگر اہل محلہ میں سے پچاس منتخب آدمی یوں قسمیں کھا جائیں تو اہل محلہ پر دیت واجب کر دی جائے
 گی۔ قصاص اور جس سے یہ لوگ قسمیں کھا کر بچ گئے۔ اگر یہ قسمیں کھانے سے انکار کریں تو ان کو محبوس رکھا جائے گا یہاں
 تک کہ یا قاتل کا اقرار کر لیں یا قسمیں کھالیں۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مسکک یہ ہے کہ یہاں اگر کوئی ثبوت موجود ہو تو ادلیا

لہ الحدایہ ج ۴ ص ۶۳ باب القسامۃ۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب

مقتول پر پچاس قسمیں رکھی جائیں گی کہ تم قسمیں کھا کر بتاؤ کہ کون قاتل ہے اگر پچاس آدمی اولیاء مقتول میں سے قسمیں کھا جائیں کہ فلاں قاتل ہے۔ تو اگر قتل خطا کا دعویٰ ہے تو ان کے قسمیں کھانے سے دیت واجب ہو جائے گی۔ اگر قتل عمد کا دعویٰ ہے تو اہل شافعی کا قول مختار ہے کہ تب بھی دیت ہی واجب ہوگی قصاص نہیں آئے گا۔ امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں قاتل پر قصاص آجائے گا۔ اور اگر اولیاء مقتول قسمیں کھانے سے انکار کریں تو اب اہل محلہ کے پچاس آدمیوں پر قسمیں رکھی جائیں گی۔ اسی طرح سے اگر لوٹ نہ ہو تب بھی اولیاء مقتول پر قسم نہیں آئے گی پچاس اہل محلہ سے قسمیں لی جائیں گی تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اہل محلہ پر قسم ڈکھورتوں میں آئے گی یا تو لوٹ نہ ہو یا لوٹ ہو لیکن اولیاء مقتول قسمیں کھانے سے انکار کر دیں اگر اہل محلہ میں سے پچاس آدمی قسمیں کھا جائیں کہ ہم نے قتل کیا ہے نہ ہمیں قاتل کا علم ہے تو یہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت ہے نہ قصاص۔ اگر یہ قسمیں کھلنے سے انکار کریں تب ان پر دیت آئے گی۔

لوٹ کا معنی مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ کسی شخص پر قتل کی کوئی نشانی پائی جائے مثلاً اس کے کپڑوں پر خون لگا ہو یا اس کی تلوار خون آلودہ ہو یا مقتول اور اس کے درمیان عداوت ظاہر ہو یا کسی ایک عادل نے قتل کرتے دیکھا ہو لیکن ایک کی گواہی چونکہ عدالت میں مؤثر نہیں اس لئے قصاص کا دعویٰ نہیں کیا جائیگا یا کسی آدمی نے قتل کرتے دیکھا ہو لیکن سب غیر عادل ہوں جن کی شہادت قاضی تسلیم نہیں کرتا۔

نقطۂ اختلاف

۱۔ ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں محل نزاع حسب ذیل امور ہیں۔

① اولیاء مقتول پر قسموں کی بحث: حنفیہ کے نزدیک اولیاء مقتول پر کسی صورت میں قسمیں نہیں آتیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لوٹ کی صورت میں اولیاء مقتول پر قسمیں آئیں گی۔ ان کی دلیل حدیث الباب ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلے مقتول کے اولیاء پر قسمیں پیش کی ہیں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ کی احادیث کے لفظ مختلف ہیں۔ ہم نے یہاں حدیث مشہور کو معمول یہ بنایا ہے۔ اَلْبَنِيَّةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ اَنكَرَ۔ اس حدیث نے فیصلہ کر دیا ہے کہ یمن ہمیشہ مدعی علیہ کا وظیفہ ہوتا ہے۔ مدعی کے ذمہ یمنہ ہوتی ہے اگر پیش کر سکے۔ اس لئے ہم مدعی یعنی ولی مقتول پر قسمیں پیش کرنے کے قائل نہیں ہوئے۔ آنحضرت ﷺ نے جو عبد اللہ بن سہل کے در ثلہ پر قسمیں پیش کی ہیں یہ ضابطہ قسامت بیان کرنے کے لئے نہیں ہیں۔ اس سے مقصد ان کے جو شش کو ٹھنڈا کرنا۔ اور جو ان کے دلوں میں بات ہے وہ نکالنا تھا یہ چاہتے تھے کہ یہود سے قصاص لیا جائے تو حضور ﷺ نے فرمایا۔ ہاں بھائی قسمیں کھا کر قاتل کی تعیین تم کرو تب ایسا ہو سکے گا۔ انکو چونکہ قاتل کا پتہ نہیں تھا اور حضور ﷺ بھی سمجھتے تھے کہ یہ جو قسمیں کھائیں گے اس لئے انہوں نے قسم نہیں کھائی اب وہ بھی سمجھ گئے کہ جب قاتل متعین نہیں تو کس کو بڑا جائے تب

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل حکم مشرعی پیش فرمایا کہ یہودی جو اہل محلہ ہیں یہ قسمیں کھائیں گے لیکن ان سے قسمیں لینے کے لئے مدعی تیار نہ ہونے اس لئے بظاہر یہ مقدمہ خارج ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے خون کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے خود دیت ادا کر دی ہے اس سے جو شخص بھی کافی حد تک ٹھنڈا ہو سکتا ہے حضرت عمر کا مذہب حنفیہ کی طرح ہے بخدی کا مسک بھی حنفیہ کی طرح معلوم ہوتا ہے وہ یوں معلوم ہوا کہ انہوں نے قسامتہ میں جاہلیت کی ایک قسامتہ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ جاہلیت کے زمانہ میں قسامتہ کا وہی دستور تھا جو حنفیہ نے پیش کیا ہے شاید امام بخاری اس واقعہ کو نقل کر کے یہ بتانا چاہا ہو کہ شریعت میں قسامتہ کا وہی دستور باقی ہے جو جاہلیت میں تھا۔ شریعت نے جاہلیت کی بہت سی باتوں کی تقریر کی ہے۔

۳۱۔ قسامتہ کے بعد اہل محلہ پر دیت کا مسئلہ | ہمارے نزدیک اہل محلہ کے قسم کھانے کے بعد ان پر دیت واجب ہوگی۔ دوسرے حضرات کے نزدیک اہل محلہ

قسم کھا کر دیت سے بھی بری ہو جائیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ قسم کھانا اپنے آپ سے کسی چیز کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے جب دیت اس پر واجب ہے تو قسم کا کیا فائدہ ہوا جواب یہ ہے کہ یہ قسامتہ دراصل اس لئے ہے تاکہ قاتل کا پتہ چلے اور اس سے قصاص لیں۔ یا قسم کھانے تک جس رکھیں قسم کھانے سے یہ قصاص اور جس سے بچ گئے۔ دیت واجب کرنے کے لئے قسمیں نہیں لی گئی تھیں تاکہ قسمیں کھانے کے بعد دیت پھوڑ دیں اور حدیث میں جو ہے ”فتنہ و شکوہ یہود و نجھسین یمیناً“ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہارے دل میں جو ان پر ظن ہے اور تہمت ہے ان میں سے پچاس کے قسمیں کھانے سے یہ دور ہو جائے گا اور قصاص کا خیال جاتا ہے گا۔ فائدہ۔ حنفیہ کے نزدیک اگر محلیں پچاس آدمی پورے نہ ہو سکیں تو انہی آدمیوں پر جنہوں نے پہلے قسمیں کھائی ہیں تکرار یمین کر کے قسمیں پچاس پوری کی جائیں گی شافعیہ تکرار ایمان کے قائل نہیں ہیں۔

باب قتل اہل الرقة والسعاة بالفساد

الفصل الأول

وَمَنْ أَلَى سَعِيدِ الْخَدْرَى يَكُونُ أُمَّتِي فَرَقَتَيْنِ فَيُخْرَجُ مِنْ بَيْنِهِمَا مَارِقَةُ الْإِسْلَامِ
ان دو فرقوں سے مراد حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جماعتیں ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو اپنی امت میں داخل فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جماعتیں حق پر تھیں۔ کسی کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

کسی پر طعن کی گنجائش نہیں البتہ اقرب الی الحق حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت تھی۔ کیونکہ خوارج کا استیصال حضرت علی کی جماعت نے ہی فرمایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خوارج کو قتل کرنے والی جماعت کو ”اولاھو بالحق“ فرمایا ہے۔

وعن انس قال قال علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم نضرو من عکل فأسلموا فاجتوا والحق
بول مایوکل لمحذ کی طہارت کے قائلین نے اس حدیث میں ابوال اہل پیٹنے کی اجازت دینے سے طہارت
بول مایوکل لمحذ پر استدلال فرمایا۔ تفصیل مسئلہ استدلال اور اس کے جوابات ”باب تطہیر النجاسات“
میں ذکر ہو چکے ہیں۔

اس حدیث سے متعلق ایک بحث یہ بھی ہے کہ اس حدیث میں ان لوگوں کو بطور سزا کے مثلہ کئے جانے کا ذکر ہے۔ حالانکہ دوسری احادیث میں مثلہ سے ہنی وارد ہوئی ہے۔ اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی حدیث میں ہے۔ ”وینھانا عن المثلہ“ اس کا حل یہ ہے کہ جس حدیث میں مثلہ سے ہنی ہے وہ قصاصاً مثلہ سے ہے اور یہاں ان لوگوں کو قصاصاً مثلہ نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جرم کی عظمت کی وجہ سے سیارۃً مثلہ کیا گیا تھا۔ یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ واقعہ عربیتیں نزولِ حدود سے پہلے کا ہوگا۔

وعن ابی الدرداء..... من أخذ أرضاً بجزیتھا فقد استقال ہجرۃ الخ ص ۳۸

أرضاً بجزیتھا: ”جزیہ“ سے مراد خراج ہے۔ اہل ذمہ کی زمینوں پر عسکر کی بجائے شرعاً خراج لازم ہوتا ہے۔ اگر کسی
ذمی سے مسلمان اس کی زمین خرید لے تو زمین پھر بھی خراجی ہی رہتی ہے اور مسلمان سے خراج لیا جاتا ہے۔
استقال ہجرۃ: اس نے اپنی ہجرت کا اقالہ طلب کر لیا۔ یعنی ہجرت کے ثواب کو کم کر دیا۔

حاصل حدیث کا یہ ہے کہ مسلمان کا کسی ذمی کی خراجی زمین خرید کر اس کا خراج اپنے سر لے لینا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہے۔ اس کی مذمت اور وعید ارشاد فرمائی گئی ہے۔ دوسرا جملہ بھی پہلے جملہ کی توضیح اور اسی کا
تکملہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خراج کفار کی ذلت ہے۔ خراجی زمین خرید کر گویا ان کے گلے سے ذلت اتار کر اپنے گلے ڈال لی ہے۔

وعن جرید بن عبد اللہ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریۃً إلى خثعم الخ ص ۳۸

یعنی جب مسلمانوں نے کفار پر حملہ کیا تو ان میں کچھ مسلمان بھی تھے۔ انہوں نے اظہار اسلام کے لئے نماز پڑھنا شروع
کر دیا۔ مگر مسلمانوں کے لشکر نے یہ سمجھا کہ یہ لوگ نماز سے اپنی جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ اس لئے انہوں نے جلدی سے حملہ کیا
جس میں چند مسلمان بھی مارے گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک بات پہنچی تو آپ نے ان کے لئے نصف دیت کا
امر فرمایا۔ نصف دیت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مقتولین نے چونکہ اپنی حالت کفار کے مجمع میں مل کر مشتبہ بنالی تھی
اس لئے گویا قتل میں ان کا بھی حصہ شامل ہو گیا۔

تتوالی نار اھما: یعنی مسلم کافران دونوں کی آگیں ایک دوسرے کو نہ دیکھا کریں۔ یعنی مسلمانوں کو کفار کے

ساتھ اس طرح گھل مل کر نہیں رہنا چاہیے کہ ان کی حالت مشتبہ ہو جائے اور ایک دوسرے سے امتیاز مشکل ہو۔

وَعَنْ جَنْدَبٍ حَدَّثَنَا السَّاحِرُ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ . ۳۰

قتل ساحر کی بحث | اس حدیث میں ساحر کی حد قتل بیان کی گئی ہے۔ ساحر کو قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف اس طرح نقل کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے ہاں ساحر کی حد مطلقاً اس کا قتل ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کا سحر کفر پر مشتمل ہو تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر کفر پر مشتمل نہ ہو تو اس کا قتل جائز نہیں ہے۔

فقہ حنفی کی روایات کے تعلق سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں بھی اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ دیکھا جائے گا کہ اس کا سحر ایسا ہے جس کی وجہ سے اس کو کافر کہا جاسکے یا نہیں؟ اگر اس کا سحر موجب کفر ہو تو وہ مرتد ہو گا۔ اور ارتداد اس کو قتل کیا جائے۔ اس صورت میں اس کے قتل کی تفصیلات وہی ہوں گی جو مرتد کے قتل میں فقہاء حنفیہ نے بیان فرمائی ہیں، چنانچہ ساحرہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو جس کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا سحر موجب کفر نہ ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ اپنے سحر سے لوگوں کے اہلاک کا ذریعہ بنتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کا سحر موجب اہلاک الناس ہو تو اب اس پر ”قطاع الطريق“ والے احکام جاری ہوں گے اور اب اس کے قتل کی وہی تفصیلات ہوں گی جو قطاع الطريق کے قتل میں بیان کی گئی ہیں اور اگر اس کا سحر نہ موجب کفر ہو اور نہ موجب اہلاک ہو تو ایسی صورت میں اس کا قتل جائز نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی مراد بھی یہی ہوئے۔

کتاب الحدود

اسلامی عقوبات دو قسم کی ہیں۔ (۱) وہ سزائیں جن کی مقدار شریعت نے مقرر فرمادی ہے۔ ان کو ”محدد“ کہا جاتا ہے۔ ان کے شرعی طریقے پر ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اور امام نہ ان کو ساقط کر سکتا ہے اور نہ اپنی رائے سے کمی، بیشی کر سکتا ہے۔

(۲) وہ سزائیں جو شریعت نے مقرر نہیں کیں، بلکہ مفتوح الی رائی الإمام ہیں امام جہاں جتنی ضرورت سمجھے اسنادِ جرم کے لئے جاری کر سکتا ہے۔ ان کو ”تعزیرات“ کہا جاتا ہے:

عن ابی ہریرۃ وزید بن خالد ان رجلیین اختصما إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیسألہما عن دافعیین آمنخت علی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے پر کوٹے کی سزا جاری فرمائی اور عورت پر رجم کا فیصلہ فرمایا، اس لئے کہ لڑکا غیر محصن تھا اور عورت محصنہ تھی۔ اور دونوں کی حد زنا الگ ہے۔

شرائط احسان کسی شخص کے محصنہ الزنی بننے کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) حریت (۲) بلوغ (۳) عقل (۴) نکاح صحیح کے بعد اپنی بیوی سے ہمبستری کر چکا ہو۔

(۵) اسلام۔ یہ پانچ شرطیں اس احسان کے لئے ہیں جو رجم کے لئے شرط ہے۔ حد کذف جاری ہونے کے لئے بھی مقذوف کا محصن ہونا ضروری ہے، وہاں احسان کی شرائط اور ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱) حریت (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) اسلام (۵) عفت عن الزنا۔

خلاصہ یہ کہ احسان الزنا کے لئے دخول بعد نکاح صحیح شرط ہے۔ اور احسان القذف کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کی بجائے عفت شرط ہے۔

احسان میں شرط اسلام احسان الزنائیں اسلام کے شرط ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں احسان الزنا کے لئے اسلام شرط ہے لہذا ذمی غیر محصن ہے۔ اس لئے اس کا رجم جائز نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک احسان الزنا

کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح روایت کی گئی ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے: ”من أشرك بالله فليس بمحسن“۔ شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال اس باب میں آنے والی حدیث ابن عمرؓ سے ہے۔ جس میں ایک یہودی اور یہودیہ کے رجم کا ذکر ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔
(۱) یہ فیصلہ قرآن کے مطابق نہیں فرمایا تھا، بلکہ تورات کے مطابق فرمایا تھا۔ اسی وجہ سے تورات کا حکم ان سے طلب فرمایا ہے۔

(۲) اگر مان لیا جائے کہ یہ فیصلہ ہماری شریعت کے مطابق ہی تھا تو جواب یہ ہے کہ یہ رجم حداً نہیں تھا، بلکہ سیاست تھا، یہودی میں مرض زنا بہت رائج ہو گیا تھا، دوسروں کی عبرت کے لئے ان کو رجم کیا گیا تھا۔
غیر محسن کے لئے حد زنا
اگر سابقہ شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو وہ شخص غیر محسن کہلاتا ہے۔ غیر محسن مرد یا عورت اگر زنا کر لیں تو ثبوت زنا کے بعد ان کی ”جلد مائتہ“ یعنی سو کوڑے ہیں۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ سو کوڑوں کے ساتھ ”تغریب عام“ یعنی ایک سال تک قید کرنا بھی غیر محسن کی حد زنا کا حصہ ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تغریب عام حد زنا کا حصہ نہیں ہے۔ امام مالک کے ہاں رجل زانی کے لئے تو تغریب عام میں داخل ہے۔ امراۃ زانیہ کے لئے نہیں۔ امام شافعیؒ ادا امام احمدؒ کے ہاں مرد اور عورت دونوں کے لئے تغریب عام حد کا حصہ ہے۔ بہت سی احادیث صحیحہ میں رجم کے ساتھ تغریب عام کا ذکر ہے۔ ان سے تغریب عام کے حد ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ان احادیث کے بارے میں حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ تغریب ثابت تو ہے لیکن یہ بطور حد کے نہیں بلکہ بطور سزا کی ہے۔ لہذا قاضی اسکی پابندی نہیں ہے بلکہ مفسد الیٰ رائی الامام ہے اگر ضرورت محسوس کرے ورنہ نہ کرے۔ حنفیہ تغریب کو حد پر اس لئے عمل نہیں کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں غیر محسن کی حد زنا بیان کرتے ہوئے مطلقاً جلد مائتہ کا ذکر ہے۔ تغریب کی کوئی قید نہیں ہے۔ اگر ان اخبار آحاد کی وجہ سے تغریب کو بھی حد قرار دیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادہ لازم آئے گی۔ اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادہ جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے ربیعۃ بن امیہ کی تغریب فرمائی تو وہ نصرانی ہو گیا۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا تھا: ”لا أعرب بعدہ مسلماً“ آپ کا ترک تغریب پر عزم فرمالینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حد کا حصہ نہیں۔ اگر حد کا حصہ ہوتا تو اس کے ترک کا عزم نہ فرماتے، اس لئے کہ کسی مصلحت

۱۔ المغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۱۶۴۔ ۲۔ اخرجہ الزیلعی فی ”نصب الرایۃ“ ص ۲۲ ج ۲۔

۳۔ المغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۱۶۴۔ ۴۔ ایضاً۔ ۵۔ نصب الرایۃ ج ۲ ص ۲۲۔

کی وجہ سے حد کا ترک جائز نہیں ہے۔

رجم فیصلہ قرآنی ہے | اس واقعہ میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کر دوں گا۔ اور لڑکا جو غیر محسن تھا اس کی تجلید کا امر فرمایا۔ اور

عورت محسنہ تھی۔ اس کے رجم کا امر فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رجم بھی کتاب اللہ کا فیصلہ ہے۔ جلد مائتہ کا ذکر تو قرآن پاک میں ہے، لیکن رجم کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔ پھر یہ قرآن کا فیصلہ کیسے ہوا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) رجم کی آیات قرآن پاک میں تھیں، پھر ان کی تلاوت منسوخ کر دی گئی ہے حکم اب بھی باقی ہے۔ لہذا یہ قرآن پاک کا حکم ہی کہلائے گا۔

(۲) رجم احادیث متواترہ سے ثابت ہے۔ اور احادیث کا حجت شرعیہ ہونا قرآن پاک نے بتایا ہے اس لئے حدیث کا حکم قرآن کا حکم کہلائے گا۔

رجم کی احادیث معنی متواترہ ہیں اور اس پر صحابہ اور امت کا اجماع بھی ہے۔ خوارج کے علاوہ کسی سے اس کا انکار ثابت نہیں ہے۔

عن عُمَرَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ الْخ ۳۹

حکم کی وجہ سے حد زنا کا حکم | بینہ اور اقرار سے زنا ثابت ہو جائے تو بالاتفاق حد زنا جاری ہو گی۔ اگر کسی عورت کا زنا بینہ یا اقرار سے ثابت نہ ہو، مگر

غیر شادی شدہ ہونے کے باوجود وہ حاملہ ہو گئی تو صرف حمل کی بنیاد پر اس کا رجم جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف حمل کی بنیاد پر حد جاری کرنا جائز نہیں، جب تک بینہ یا اقرار سے زنا ثابت نہ ہو جائے۔ امام مالکؒ کے ہاں رجم جائز ہے۔ امام مالکؒ کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے ہے ”أَوْ كَانَ الْحَبْلُ“ اس کا جواب یہ ہے کہ حمل رجم کا سبب تو ہے، مگر سبب بعید ہے، سبب قریب نہیں۔ یعنی حمل سے وہ عورت مشکوک ہوگی، پھر اس سے مناقشہ وغیرہ ہوگا تو یا بینہ قائم ہو جائے گا یا اقرار کر لے گی۔ حد تو بینہ یا اقرار کی وجہ سے جاری ہوگی، لیکن بینہ اور اقرار کا سبب حمل بنا ہے تو حمل اجراء حد کا سبب بن گیا بواسطہ بینہ یا اقرار کے۔

وَعَنِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ خَذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهَا خ ۳۹

لہ المعنی لابن تدمر ج ۸ ص ۱۵۷۔ تواتر معنوی پر ہم مقدمہ میں گفتگو کر چکے ہیں۔

لہ المعنی لابن تدمر ج ۸ ص ۲۱۰۔

جمع بین الجلد والرحم کی بحث | اس حدیث میں محسن کی حد میں جلد اور رحم دونوں کا ذکر ہے۔
محسن کو رحم سے پہلے کوڑے بھی لگائے جائیں گے یا نہیں؟ اس

میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہر کے مطابق کوڑے بھی لگائے جائیں گے اور رحم بھی کیا جائے گا۔ یعنی ”جمع بین الجلد والرحم“ کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں محسن کو صرف رحم کیا جائے گا۔ کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ امام احمد کی ایک روایت جمہور کے ساتھ بھی ہے۔

یہ حدیث بظاہر جمہور کے خلاف ہے۔ اس میں ثبوت کے لئے کوڑے اور رحم دونوں کا ذکر ہے۔ جمہور کے ہاں یہ حدیث معمول بہ اس لئے نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا عمل مبارک یہی رہا ہے کہ محسن کو صرف رحم فرمایا ہے، کوڑے نہیں لگائے۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث اور آگے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے۔ جمہور کی طرف سے اس حدیث کے جواب یہ ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رحم کے ساتھ جلد کو جمع نہ فرمانا دلیل نسخ ہے۔

(۲) اگر عملاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رحم کے ساتھ جلد فرمانا ثابت ہو جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوڑے لگانا حد نہیں تھا، بلکہ سیاست تھا۔

(۳) بعض موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحم اور جلد کو جمع فرمایا ہے، مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے آپ کو اس کی احسان کا علم نہیں ہوا تھا اس لئے کوڑے لگائے، بعد میں احسان کا علم ہو گیا تو رحم فرمایا۔ چنانچہ ابو داؤد اور نسائی میں حضرت جابرؓ کی اس حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے۔

وعن أبي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم رجل وهو في المسجد الخ ص ۳۱۔

اس حدیث کے آخر میں لفظ ہیں ”وصلی علیہ“۔ ایسے ہی ایک حدیث کے بعد حضرت بریدہ کی حدیث میں واقعہ ماعزؓ کے آخر میں یہ الفاظ ہیں۔ ”فأربہ فصلی علیہ“ اس میں ”صلی“ کو دو طرح پڑھایا گیا ہے (۱) صیغہ معروف سے ”صلی“ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جنازہ پڑھایا (۲) صیغہ مجہول سے ”صلی“ یعنی اس پر جنازہ پڑھا گیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پڑھنے سے سکوت ہے۔ اس کی نہ نفی ہے اور نہ اثبات۔

مرجوم کے جنازہ کا حکم | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرجوم پر جنازہ پڑھنا اور پڑھنے کا امر فرمانا ثابت ہے۔ اسی لئے مرجوم کا حکم یہی ہے کہ اس کو عام اموات کی طرح

عقل و کفن وغیرہ کے کرنا جنازہ پڑھی جائے گی۔

حضرت ماعزؓ کے جنازے کے بارے میں دو طرح کی روایات ہیں۔ بعض روایات میں آپ ﷺ کے جنازہ پڑھنے کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے تو ترجیح کا راستہ اختیار فرماتے ہوئے ثبوت کی روایات کو ترجیح دی ہے اور بعض نے تطبیق کا راستہ اختیار فرمایا ہے اور تطبیق یہ ہے کہ آپ نے جنازہ پڑھا تو تھا، مگر جزاً تاخیر فرمائی تھی۔ نفی کی روایات کا مطلب ہے اسی وقت جنازہ نہیں پڑھا۔ اثبات کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ تاخیر کے ساتھ پڑھا تھا۔

یہ بحث فنی طور پر حل روایات کے لئے نقل کی گئی ہے۔ مرجوم کے جنازہ کے اثبات کے لئے ان تکلفات کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ دوسری روایات میں آپ کا مرجوم کے لئے جنازہ پڑھنا اور اس کا امر فرمانا ثابت ہے۔

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ..... إِذَا زِنْتَ أُمَّةً أَحَدُكُمْ فَتَبَيَّنْ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا الْح ۳۱۱۔

اس حدیث میں کئی مباحث ہیں۔

① عبدالاورامہ کا رجم۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ رجم کے لئے احسان ضروری ہے اور احسان کی ایک شرط حریت بھی ہے۔ لہذا عبدالورامہ محسن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ان کو حد رجم نہیں کیا جائے گا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا یہی مذہب ہے۔

② عبدالاورامہ کی حد زنا کیا ہے؟ یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عبدالورامہ کا رجم تو ہو نہیں سکتا، تجلید ہی ہو سکتی ہے۔ تجلید کی حد کیا ہے؟ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان کی حد حر سے نصف یعنی پچاس کوڑے ہوں گے۔ خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔ جمہور بکر اور ثیب میں فرق کے قائل نہیں۔ بعض سلف سے بکر اور ثیب میں فرق منقول ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ بکر ہوں تو ان پر حد نہیں ہوگی۔ ثیب کی حد پچاس کوڑے ہیں۔ اور بعض نے اس طرح فرق فرمایا ہے کہ ثیب کی حد سو کوڑے ہیں اور بکر کی پچاس کوڑے ہیں۔

احادیث کا عموم جمہور کی دلیل ہے، زیر بحث حدیث میں اور دوسری احادیث میں بکر اور ثیب کا فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے بعد حضرت علیؓ کی حدیث ہے اس میں یہ الفاظ بھی ہیں ”أَقِيمُوا عَلَى أَرْفَائِكُمُ الْحَدَّ مِنْ أَحْصَنَ مِنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يَحْصِنْ“ یہاں احسان سے مراد تزوج

۱۔ زیلی ج ۳ ص ۳۲۔ ۲۔ اعلام السنن ج ۱۱ ص ۵۶۳ ناقل عن الفتح۔

۳۔ المغنی لابن قدامہ ص ۱۹۲ ج ۸۔ ۴۔ ایضاً ص ۱۴۷ ج ۸۔

ہے کیونکہ اصطلاحی احسان یہاں ممکن ہی نہیں یعنی شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں۔ اس میں بکرو
ثیب کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے، فرق نہیں کیا گیا۔

۳) اقامۃ الحد للسیّد کی بحث | مولیٰ اپنے عم یا ام پر خود حد جاری کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں
اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے رقیق پر کسی قسم کی حد خود جاری نہیں کر سکتا، اس کے لئے حاکم یا قاضی کی
طرف مراجعہ ضروری ہے بلکہ ائمہ ثلاثہ کے مسک کے تفصیلات میں قدرے فرق ہے، مگر اجمالاً اتنی بات پر
متفق ہیں کہ مولیٰ اپنے رقیق پر حد زنا خود جاری کر سکتا ہے یعنی تجلید کر سکتا ہے۔ دوسری حدود قتل و قطع وغیرہ
کے بارے میں ان کی رائے بھی یہی ہے کہ مولیٰ خود نافذ نہیں کر سکتا بلکہ

حنفیہ کا استدلال | (۱) بہت سے صحابہ و تابعین سے یہ اصول مروی ہے کہ اقامۃ حدود کا
حق صرف سلطان کو ہے غیر سلطان کو اقامۃ حدود کی ولایت حاصل
نہیں ہے اس اصول کے پیش نظر اخاف نے مولیٰ کو بذات خود حد نافذ کرنے کی اجازت نہیں دی۔

(۲) اقامۃ حدود میں شریعت نے بہت احتیاط کا معاملہ فرمایا ہے ان کے نفاذ کے لئے اہم قسم کی شرائط
ہیں۔ ان شرائط کی تکمیل قاضی و امام ہی کر سکتا ہے ہر ایک کو حد نافذ کرنے کا اختیار دینا خلاف احتیاط ہے۔

زیر بحث حدیث کا جواب | زیر بحث حدیث اور حضرت علیؓ کی حدیث میں رقیق پر
حد جاری کرنے کا امر ہے۔ اس سے استدلال کیا جاتا

ہے کہ مولیٰ اپنے رقیق پر حد جاری کر سکتا ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں براہ راست
اقامۃ یا اجلا کا امر ہے، بلکہ قاضی کی طرف مراجعہ کے ذریعہ اقامۃ یا اجلا کا امر ہے۔ اس طرح مولیٰ چونکہ سبب بن جاتا ہے، اس
لئے مجازاً اقامۃ یا اجلا کی نسبت مولیٰ کی طرف کر دی گئی ہے۔

۴) تشریب کا معنی | ”تشریب“ کا معنی غار دلانا اور توہین ہے۔ یہاں اجلا کا امر ہے اور تشریب
سے نہیں ہے۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) حد زنا کی مشروعیت سے پہلے زانی کو تادیب کے لئے صرف توہین و تعزیر کی جاتی تھی، ارشاد فرمایا کہ
اب صرف توہین پر اکتفاء نہ کیا جائے، بلکہ حد کے اجراء کا اہتمام کیا جائے۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ اجلا دہی تو بیخ کے لئے کافی ہے اجلا د کے بعد مزید تو بیخ کی ضرورت نہیں ہے۔

⑤ زانیہ کی بیع میں حکمت | اس حدیث میں تیسری بار زنا کرنے کی صورت میں زانیہ کو بیع دینے

کا حکم ہے۔ جمہور کے ہاں اس کی بیع مستحب ہے، واجب نہیں۔ بعض اہل ظاہر اس کے وجوب کے قائل بھی ہیں۔

اس بیع کے حکم میں کئی حکمتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جب دوسرے کی ملک میں جائے گی تو ماحول بدل جانے سے توقع ہے کہ شاید اس عادت بد سے باز آجائے۔ اور یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ اتنی بار زنا معلوم ہو جانے کے باوجود اس کو اپنی ملک میں رکھنے سے اس بات کا توہم ہو سکتا ہے کہ شاید مولیٰ بھی زنا پر راضی ہے۔ اس توہم سے بچنے کے لئے بیع کا حکم دیا گیا ہے۔

عن ابن عباس قال لما عزم ابن مالک أحق ما بلغني عنك الخ ۳۱۱

اس حدیث میں حضرت ماعزؓ کا واقعہ درج مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان سے زنا کے بارے میں سوال کیا تھا۔ اس کے بعد انہوں نے اقرار فرمایا ہے۔ اور دوسری روایات میں یہ ہے کہ انہوں نے خود ہی ابتداء اقرار کیا تھا۔

عالم نویدیؒ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی تعارض نہیں ہے اصل میں زنا کے بعد ان کے قبیلے نے ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری پر مجبور کیا تھا۔ پھر کچھ لوگ ان کو اپنے ساتھ لے کر حاضر ہوئے۔ پہلے دوسرے لوگوں نے کچھ بیان کیا۔ ان کا بیان سُن کر آپ ماعزؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور ارشاد فرمایا: ”أحق ما بلغني عنك“۔ غرضیکہ جن روایات میں یہ ہے کہ انہوں نے ابتداء اقرار کیا ان کا مطلب یہ ہے کہ حاضری ابتداء دی۔ اور جن میں ہے کہ آپ کے سوال کے بعد اقرار کیا تھا، ان کا مطلب یہ ہے کہ بیان کا آغاز خود نہیں کیا، بلکہ پہلے دوسروں نے بیان دیا اس کے بعد آپ نے سوال فرمایا پھر انہوں نے اقرار کیا۔

وعن وائل بن حجر قال استكرهت امرأة على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم للزنا ۳۱۲

اگر کسی عورت کے ساتھ اگر اہا زنا کیا جائے تو اس عورت پر حد نہیں جاری کی جائے گی، اس پر فقہاء امت کا اتفاق ہے۔

اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جس زانی نے اگر اہ کیا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد جاری

و عن سعید بن سعد اُتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم برجل کان فی الحی مخدج سقیم ص ۳۱۲
مخدج ناقص الخلقۃ، سقیم بیمار، عثکالا عین کے کمرہ سے، کھجور کے درخت کا وہ خوشہ اور کچھ جس
پر کھجوریں لگتی ہیں۔ شمر اخ شین کے کمرہ کے ساتھ۔ اس خوشے کے تنکے، جن کے کنارے پر کھجوریں لگتی ہیں۔
مریض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ مریض جس کے شفا یاب
ہونے کی امید ہو۔ (۲) ایسا مریض جس کے شفا یاب

ہونے کی توقع نہ ہو۔

اگر مریض کی حد رجم ہو تو حنفیہ کے ہاں اس کو فی الحال رجم کر دیا جائے گا۔ شفا کے انتظار کی ضرورت نہیں اور اگر مریض کی حد تجلید ہو تو پہلے قسم کے مریض کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ شفا کا انتظار کیا جائے گا شفا یا ب ہو جانے پر حد جاری کی جائے گی یہی مذہب مالکیہ اور شافعیہ کا ہے۔ اور دوسری قسم کا حکم حنفیہ کے ہاں وہی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ سوتنکوں والا خوشہ ایک ہی بار مار دیا جائے تو کافی ہو جائے گا۔ مگر یہ ضروری ہے کہ وہ تنکے اس طرح سے کھٹے ہوئے ہوں کہ ہر تنکا اس کے بدن کو لگے تب شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَنْ وَجَدَتْهُ يَعْمَلُ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ مِثْرًا.

اس حدیث میں لوطی کے قتل کا امر ہے۔ فصل ثالث کی ایک حدیث میں حضرت علیؑ کا جملہ نامہ مذکور ہے۔ اور حضرت ابو بکرؓ سے ان پر دیوار گرا کر نامہ مذکور ہے۔

عمل قوم لوط کی حد

عمل قوم لوط کی حد کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور مذہب اور امام شافعی، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کا حکم زانی والہ ہے۔ حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ اس کی کوئی حد شرعاً مقرر نہیں ہے، بلکہ تعزیر ہوگی جس کی مقدار اور نوعیت مفوض الی رای الامام ہوگی۔

عمل قوم لوط کے بارے میں مختلف قسم کی احادیث حنفیہ کے مذہب پر بہت سہولت سے منطبق ہو جاتی

۱۰ مؤلف امام محمد ص ۳۱۰ ۲ هدایه ج ۲ ص ۲۸۶.

۳۵ المغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۱۴۳ - ۳۶ شامی ج ۴ ص ۱۶ مطبوعہ اربعہ ایم سعید کتب۔

۵ مغنی ج ۸ ص ۱۴۳ ۶ ادجز المساک ج ۱۳ ص ۲۳۹

ہیں۔ اس لئے کہ ایک ہی جرم کی تعزیر مختلف اشخاص و مواقع کے لئے مختلف تجویز ہو سکتی ہے۔

وعن ابن عباس من آتی بھیمۃ فاقتلوا و اقللوا ما معہ الخ ص ۳۱۲۔

یہاں دو مسئلے ہیں۔ ایک یہ کہ بھیمہ کے ساتھ دہلی کرنے والے کا کیا حکم ہے؟
دوسرا یہ کہ اس بھیمہ کا کیا حکم ہے جس کے ساتھ دہلی کی گئی ہے۔

ان دونوں مسئلوں میں فقہاء کی روایات کافی مختلف ہیں۔ یہاں صرف احناف کا نقطہ نظر بیان کیا جائے گا۔

مسئلہ اولیٰ بھیمہ کے ساتھ دہلی کرنے والے کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ اس کی حد شرعاً مقرر نہیں ہے، بلکہ تعزیر ہے جس کی مقدار مقتضائے حال کے مطابق۔ تم تجویز کر سکتا ہے۔

دلائل (۱) جامع ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے۔ من آتی بھیمۃ فلاحد علیہ۔
(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایسا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے حد جاری فرمائی۔

(۳) امام محمدؒ نے ”الأصل“ میں بطریق بلاغ حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ ان کے پاس بھی ایسا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے حد جاری نہیں فرمائی۔

مسئلہ ثانیہ بھیمہ کے حکم کی تفصیلات احناف کے ہاں یہ

(۱) اگر وہ بھیمہ دہلی کا اپنا مملوک ہو تو اس جانور کا ذبح کر دیا جائے۔ اس کے بعد غیر ماکول اللحم ہو تو جلا دیا جائے۔ اگر ماکول اللحم ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے ہاں ذبح کر کے اس کو کھانا کرابت کے ساتھ جائز ہے۔ اور صاحبین کے ہاں اس کو بھی جلا دیا جائے گا۔ یہ سب کاروائی واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔

(۲) اور اگر وہ بھیمہ کسی کا ہو تو اس سے قیمت کے ساتھ خرید کر وہی مذکورہ بالا معاملہ کرنا مستحب ہے، اس کے مالک کو بیچنے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔

توجیہ حدیث اس حدیث میں دہلی اور جانور دونوں کے قتل کا حکم ہے دہلی کے قتل کا حکم حد نہیں ہے، بلکہ تغلیظ و تعزیر پر محمول ہے۔ اور ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کے آثار جو نقل کئے گئے

ہیں وہ اس کا قرینہ ہیں۔ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ راوی حدیث بھی ہیں اس کے باوجود انہوں نے حد کی نفی فرمائی ہے۔

۱۔ الدر المختار ص ۲۶ ج ۴۔ ۲۔ جامع ترمذی ص ۲۶ ج ۱ کتاب الآثار ص ۱۳۶۔

۳۔ کتاب الآثار ص ۱۳۶۔ ۴۔ مبسوط سرخسی ص ۱۰۲ ج ۹ قبیل باب الرجوع عن الشہادۃ۔

۵۔ الدر المختار ص ۲۶ ج ۴ مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی۔

اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ انہوں نے قتل کے حکم کو تعزیر پر محمول فرمایا ہے یا ضرب شدید پر۔
ایسے ہی مجرم کے قتل کا امر استحبابی ہے، وجہی نہیں۔ اور قتل کا حکم اس لئے ہے کہ اگر وہ زندہ رہے گا تو اس کو دیکھ کر ناحشہ کے یاد آنے یا اس کے تذکرے کا اندیشہ ہے۔ اور اس سے اشاعتِ ناحشہ ہوتی ہے۔
اشاعتِ ناحشہ اور تحدّثِ ناحشہ کے قطع کے لئے اس کے ذبح کا امر ہے۔

باب قطع السرقة ص ۳۱۳

سرقة کا معنی ”سرقة“ کا لغوی معنی ہے کسی کی چیز خفیہ طور پر اس کی رضا کے بغیر لے لینا۔ شرعاً جو سرقة ناجائز و حرام ہے اس سے مراد بھی یہی ہے۔ البتہ جس سرقة کی بنا پر قطع ید ہوتا ہے اس کے لئے فقہاء نے بہت سی قیود و شرائط بیان کی ہیں۔ جن میں سے بعض اتفاقی ہیں اور بعض میں اختلاف ہے۔ ان کی تمام تفصیلات کا بیان کتب فقہ میں ہوتا ہے۔
اس باب کی احادیث کی وضاحت کے لئے جن کی تفصیلات ضروری ہیں یہاں صرف ان کو ذکر کیا جائے گا
قطع ید کا نصاب | مالِ مسروق کتنی مقدار ہو تو سارق کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اختلاف سے پہلے بھی اس سلسلہ میں ذکر کردہ احادیث
الباب بالترتیب لکھی جاتی ہیں۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس باب میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل احادیث ذکر فرمائی ہیں۔

- (۱) حدیث عائشہ : اس میں قطع ید کا نصاب ”ربع دینار“ بیان کیا گیا ہے۔
- (۲) حدیث ابن عمر : اس میں نجن (ڈھال) کو جس کی قیمت تین درہم ہو نصاب قرار دیا گیا ہے۔
- (۳) حدیث ابی ہریرۃ : اس میں جبل (رستی) اور بیضہ (انڈے) کے سرقة پر قطع ید کا حکم ہے۔
- (۴) اس کے علاوہ بہت سی روایات میں دس درہم کو نصاب قرار دیا گیا ہے۔ یہ روایات مشکوٰۃ کے اس باب میں مذکور نہیں، ان کی تخریج آگے چل کر کی جائے گی۔

اختلاف فقہاء | یہاں دو باتوں میں اختلاف ہے۔ ایک یہ کہ قطع ید کا نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ اگر مقرر ہے تو نصاب کی مقدار کیا ہے؟

مسئلہ اولیٰ | ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ قطع ید کے لئے مالِ مسروق مقدارِ نصاب ہونا شرط ہے، قلیل میں قطع ید نہیں ہوگا، البتہ داؤد ظاہری اور بعض سلف کے ہاں

قطع ید کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے۔

دلائل | جہور کا استدلال پہلی، دوسری اور چوتھی قسم کی احادیث سے ہے۔ ان میں قطع ید کے لئے نصاب کی تعیین ہے۔ اہل ظاہر کا استدلال تیسری قسم کی حدیث سے ہے۔ اس میں رسی اور انڈے کے سرقہ کی وجہ سے بھی قطع ید کا حکم ہے۔ بظاہر رسی اور انڈے کی قیمت نصاب سے کم ہی ہوتی ہے۔ مگر جہور نے دوسری کثیر احادیث کی روشنی میں اس حدیث میں یہ تاویل فرمائی ہے کہ بیضہ سے مراد بیضہ السلاج وغیرہ ہے جس کی قیمت عموماً زیادہ ہوتی ہے۔ ایسے ہی جبل سے مراد سفینہ وغیرہ کی خاص قسم کی رسی ہے جس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ یا یہ ابتداء اسلام میں ہوگا بعد میں منسوخ ہو چکا ہوگا۔

مسئلہ ثانیہ | مقدار نصاب کتنی ہے اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کے ہاں قطع ید کا نصاب دس دراهم یا ایک دینار یا ان کی قیمت کے برابر کوئی چیز ہے۔ امام مالک کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ سونے سے ربع دینار یا چاندی سے تین دراهم یا ان کی قیمت کے برابر کسی چیز کے سرقہ سے قطع ید ہوتا ہے۔ امام شافعی کے ہاں ربع دینار یا اس کی قیمت قطع ید کا نصاب ہے۔

دلائل | ”ربع دینار“ ثابت کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ والی مذکورہ حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے اور تین دراهم ثابت کرنے کے حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ بہت سی احادیث میں دس دراهم یا ایک دینار کو نصاب قرار دیا گیا ہے وہ اخاف کا مستدل ہیں۔ ان میں سے چند روایات یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں۔ ”لَا يَقْطَعُ يَدَ السَّارِقِ فِي دُونِ ثَمَنِ الْمَجْنَنِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَكَانَ ثَمَنُ الْمَجْنَنِ عَشْرَةَ دِرَاهِمًا“ یہ مضمون کئی طرح کے الفاظ سے علامہ زلیعیؒ نے مختلف اسانید سے نقل فرمایا ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ ”كَانَ ثَمَنُ الْمَجْنَنِ عِلْمًا عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَرَّعُ عَشْرَ دِرَاهِمٍ“

۱۔ المغنی لابن قدامہ ج ۳ ص ۳۴۲ ج ۸۔ ۲۔ شامی ص ۸۳ ج ۴۔

۳۔ المغنی لابن قدامہ ج ۸ ص ۲۴۲۔ ۴۔ المجموع شرح المہذب ص ۴۸ ج ۲۰۔

۵۔ نصب اللایہ ج ۳ ص ۳۵۹ و نسائی ص ۲۵۴۔ ۶۔ نسائی ص ۲۵۹ ج ۲۔

- (۳) امام محمدؒ نے مؤطا میں حضرت عمرؓ، علیؓ، عثمانؓ اور عبداللہ مسعودؓ کا مسلک بھی احناف والا نقل فرمایا ہے۔
- (۴) حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا۔ جس نے اٹھ دھام کی قیمت کا کپڑا چوری کیا تھا حضرت عمرؓ نے قطع ید نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دس درہم سے کم میں قطع ید نہیں ہوتا۔
- حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ چونکہ قطع ید کے نصاب میں روایات میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے، اس لئے احتیاط اقل کا اعتبار کرنے میں ہے۔ اس لئے کہ حدود کے استقاط و درأ میں احتیاط ہوتی ہے اور اقل دس درہم والی روایت ہے اس لئے حنفیہ نے اس کو اختیار فرمایا ہے۔

عن رافع بن خدیج لا قطع فی غزو لا کثرۃ ص ۲۱۳

جو پھل درخت پر لٹکا ہوا ہو اس کو ”کثر“ کہتے ہیں۔ اور جو پھل درخت سے کاٹ لیا جائے اس کو ”رطب“ کہا جاتا ہے۔ ”کثر“ کھجور کا گٹھا یا گٹھ

جو پھل درخت پر لٹکا ہوا ہو اس کے مرتد پر ائمہ اربعہ کے ہاں قطع ید نہیں ہوتا۔ جو پھل کاٹ کر محفوظ کر لیا جائے ائمہ ثلاثہ کے ہاں اس کے مرتد کی وجہ سے قطع ید ہوگا۔ حنفیہ کے ہاں جو چیز بھی سریع الفساد ہو اس کے مرتد کی وجہ سے قطع ید نہیں ہوتا ہے۔

مرا سیل ابی داؤد، مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق میں حسن بصریؒ سے مرسل مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام میں قطع ید نہیں فرمایا۔ اور سفیان ثوریؒ نے طعام کی تفسیر یہ فرمائی کہ ”هو الطعام الذی یضد من نہارہ کالشرید والحمر“

وعن جابر لیس علی خائن ولا منتہب ولا مختلس قطع ص ۲۱۳

”خائن“ جو کسی کی امانت واپس نہ کرے خیانت کبرہ گناہ ہے۔ مگر اس میں قطع ید نہیں ہوتا۔

”منتہب“ و ”مختلس“ زبردستی چھیننے والا اور لوٹنے والا۔ یہ بھی گناہ ہے، مگر اس میں بھی قطع ید نہیں ہوگا۔

وعن بسر بن أوطاة لا تقطع الأیدی فی الغزو ص ۲۱۳

اس حدیث کے دو مطلب ہیں۔

(۱) کوئی شخص جہاد میں مال غنیمت سے چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس کا بھی اس مال

۱۔ مؤطا امام محمد ص ۳۰۴۔ ۲۔ نصب الراية ج ۲ ص ۳۹۰۔ ۳۔ النہایہ ص ۲۱۱ ج ۱۔

۴۔ ایضاً ص ۱۵۲ ج ۴۔ ۵۔ المغنی لابن قدامہ ص ۲۵۸ ج ۸۔

۶۔ شامی ص ۸۴ ج ۴۔ ۷۔ نصب الراية ص ۳۶۲ ج ۲۔

میں جھٹہ ہے، اس لئے شبہ پیدا ہو گیا اور قاعدہ ہے ”الحدود تند رأب الشبهات“ اس صورت میں اس کا ہاتھ بالکل نہیں کاٹا جائے گا۔ نہ سفر میں اور نہ واپس اگر۔

(۲) سفر جہاد میں ایسی چیز چرائی جس پر قطع ید ہوتا ہے اور وہ چیز مال غنیمت سے بھی نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ سفر میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ واپس اگر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سفر میں ہاتھ نہ کاٹنے کے دو چہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ سفر میں امیر میں ہوتا ہے امیر جیش جو ساتھ ہوتا ہے اس کو تنفیہ حد و حد کا اختیار نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ ہے کہ وہاں ہاتھ کاٹنے سے یہ اندیشہ ہے کہ کہیں کفار کی فوج کے ساتھ نہ مل جائے۔

عن ابی ہریرۃ..... ان سرق فاقطعوا یدہ شعراں سرق فاقطعوا رجلہ الخ ص ۳۱۴

اس حدیث میں قطع کی ترتیب یہ بیان فرمائی ہے کہ چار مرتبہ سرتے میں چاروں ہاتھ، پاؤں کاٹ دیئے جائیں گے۔ اگلی حدیث میں یہ ہے کہ پانچویں مرتبہ قتل کر دیا جائے گا۔

اتحاد اور جناب کا مذہب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا دوسری مرتبہ بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اس کے بعد اگر چوری کرے تو اب قطع نہیں ہوگا۔ جس کیا جائے گا اور پٹائی کی جائے گی، حتیٰ کہ توبہ کی علامات نمایاں ہونے لگیں۔ مالکیہ اور شافعیہ، تیسری، چوتھی بار بھی قطع کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ حضرت علیؓ دو دفعہ کے بعد قطع کے قائل نہیں تھے۔ زیر بحث حدیث اور اس جیسی دوسری احادیث یا تو ضعیف ہیں اگر صحیح ہیں تو سیما سے پر محمول ہے۔ اس کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ بعض احادیث میں قتل کا حکم بھی ہے حالانکہ جہور میں سے کوئی سارق کے قتل کا قائل نہیں ہے۔

وعن ابی ہریرۃ..... اذا سرق المملوک فبعه ولو بنش ص ۳۱۴

”نش“ نصف اوقیہ کو کہتے ہیں۔ اس کی مقدار بیس درہم ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ہر چیز کے نصف کو ”نش“ کہہ دیا جاتا ہے۔ یہاں مراد گھٹیا قیمت کی چیز ہے۔

مملوک اگر چوری کر لے تو جہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس حدیث میں اس کی بیع کا حکم ہے۔ یہ قطع ید کے منافی نہیں۔ قطع ید کے ساتھ بھی بیع ہو سکتی ہے۔

وعن ابن عمر قال جاء رجل إلى عمر یغلام له فقال اقطع یدہ فانہ سرقہ الخ ص ۳۱۴

خادم یا غلام اپنے سید کے مال سے چوری کر لے تو جہور کے ہاں قطع ید نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس

۱۔ شامی ص ۱۰ ج ۴ والمغنی لابن قدامہ ص ۴۶۴ ج ۸۔ ۲۔ نمب الراہ ص ۳۴۴ ج ۳۔ ۳۔ النہایۃ ص ۵۶ ج ۵۔

۴۔ المغنی لابن قدامہ ج ۸ ص ۲۶۴۔ ۵۔ ایضاً ص ۲۴۵ ج ۸

کو آمد و رفت کی اجازت ہوتی ہے۔ لہذا احراز نہ پایا گیا۔ اور قطع ید کے لئے مال مسروقہ کا احراز ضروری ہے۔

وعن الحب ذر..... یا اباذر قلت لیلیف یا رسول اللہ! الخ ۳۱۵

نباش کے قطع ید کا حکم | ”نباش“ کفن چور کو کہتے ہیں۔ یہ اگر قبر سے کفن نکال لے تو قطع ید ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے؛

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قطع کی دوسری شرائط موجود ہوں تو ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ حنفیہ کے ہاں کفن چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے بلکہ البتہ تغیراً پٹائی دینی ہوگی۔

دلائل | حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مروان کے پاس کچھ لوگ لائے گئے۔ جو کفن چوری کے جرم میں ملوث تھے۔ مروان نے قطع ید نہیں کیا، بلکہ پٹائی کی اور قید میں رکھا اور اس وقت صحابہ کرام کثرت سے موجود تھے۔ بعض

روایات میں ہے ”وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَافَرُوا“ اور بعض میں ہے کہ اس نے صحابہ و فقہاء مدینہ سے مشورہ کے بعد یہ کاروائی کی تھی۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سترہ کی حقیقت یہ ہے کہ مال محرز کو خفیۃً لیا جائے اور قبر چونکہ حفاظت کا مقام نہیں ہے اور کفن یہاں بقصد حفاظت نہیں رکھا جاتا ہے اس لئے کامل احراز نہ پایا گیا۔ سترہ کی حقیقت میں نقصان آجانے کی وجہ سے حد کا استقاط ضروری ہے۔

حماد کے قول کا مطلب | حماد بن ابی سلیمان نے نباش کے قطع ید کو ثابت کرنے کیلئے ایک قیاس پیش فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قبر پر میت

رکھ کر، کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قبر بھی گھر ہے اور گھر سے اگر مال چوری کیا جائے تو قطع ید ہوتا ہے۔ لہذا قبر سے کفن نکالنے پر بھی قطع ہونا چاہیے۔ لیکن اس قیاس پر یہ اشکال ہے کہ صرف گھر ہونا قطع کے لئے کافی نہیں، بلکہ اصل مقصد تو احراز ہے، چنانچہ کھلے گھر سے چوری کر لی جائے تو قطع نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ اصل بنیاد احراز ہے نہ کہ گھر ہونا۔ اور قبر میں احراز نہیں ہے، لہذا قطع نہیں ہوگا۔

باب حد الخمر ص ۳۱۵

اس باب کی روایات بظاہر کافی مضطرب معلوم ہوتی ہیں۔ ان کو حل کرنے کے لئے کئی امور بالترتیب لکھتے جاتے ہیں۔

سب سے پہلے اس باب میں وارد ہونی والی روایات کا مطالعہ ہو جانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ درج ذیل مضامین کی روایات اس باب میں وارد ہوئی ہیں۔

- (۱) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں شرب خمر کی باقاعدہ حد جاری نہیں تھی، بلکہ جرید، نعال اور یاغھوں وغیرہ سے کیف مالتفق ضرب و توہین اور تنکیست پر اکتفا کیا جاتا ہے۔
- (۲) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں بھی مقدار حد کی تعیین نہیں تھی۔

(۳) صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے شرب خمر پر دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگائے تھے۔

(۴) اسی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کے مشورہ سے حد شرب خمر اسی کوڑے مقرر فرمائی۔

(۵) مشکوٰۃ شریف کے اسی باب میں حدیث جاہل میں چوتھی بار شرب پینے پر قتل کا حکم دیا گیا ہے۔

(۶) فصل ثالث میں حضرت علیؓ کا یہ اثر مروی ہے کہ اگر حد خمر جاری کرتے ہوئے محدود کی موت واقع ہو جائے تو میں اس کی دیت ادا کروں گا۔

ان احادیث کو سامنے رکھ کر اب اس باب سے متعلق صرف وہ مسائل بیان کئے جاتے ہیں جن سے ان احادیث کے حل میں مدد ملے گی۔

الأمر الثاني مقدار حد شرب خمر

حد شرب خمر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شرب خمر کی حد "اسی کوڑے" ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ شرب خمر کی حد "چالیس کوڑے" ہے۔

دلائل

امام شافعیؒ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جن میں آنحضرت ﷺ اور حضرت ابوبکرؓ کا چالیس کوڑے لگوانا مروی ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت اُدپر نمبر ۳ میں گزر چکا ہے۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) طبرانی کے معجم اوسط میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جُلِدَ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ"۔

(۲) شرح معانی الآثارؒ اور سند ابی یعلیٰ حضرت عبداللہ بن عمروؒ کی حدیث مرفوعہ میں یہ الفاظ ہیں: "مَنْ شَرِبَ بُسْقَةَ خمرٍ فَاجْلِدُوهُ ثَمَانِينَ"۔

(۳) حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ آپؐ نے دو ہجڑوں سے چالیس کوڑے لگوائے تو اس سے معلوم ہوا کہ کل کوڑے اسی لگوائے تھے۔

(۴) اسی حدیث انسؓ کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کی موجودگی میں ان کے مشورہ سے اسی کوڑے مقرر فرمائے تھے۔ معلوم ہوا کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔

جن احادیث سے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال فرمایا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ چونکہ آنحضرت ﷺ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جریدہ نہیں یا نعلین سے کوڑے لگائے تھے، اس لئے کل اسی کوڑے ہو گئے۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے بھی اسی کوڑے لگانے کا یہی انداز اپنایا۔ بعد میں جب دوسرے صحابہؓ سے علم ہوا کہ آپ ﷺ نے ایک ہی نعل سے اسی کوڑے بھی لگوائے ہیں تو حضرت عمرؓ نے اس پر عمل فرمایا۔ غرضیکہ تمام ادوار میں کوڑے اسی ہی رہے ہیں۔ البتہ اسی کوڑے لگانے کے انداز دو رہے ہیں۔

الأمر الثالث شرب خمر کی حد ہے یا تعزیر؟

آنحضرت ﷺ سے اور صحابہ اکرامؓ سے شارب خمر کی ضرب اور تجلید تو ثابت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ بحث یہ ہے کہ یہ ضرب حد ہے یا تعزیر؟ جمہور فقہاء کا مذہب تو یہی ہے کہ یہ حد تھی البتہ بعض علماء اس بات کے قائل بھی ہوئے ہیں کہ یہ حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ پہلی رائے کے مطابق اس کی مقدار میں راۓ الإمام کا دخل نہیں ہوگا۔ دوسری رائے کے مطابق ہوگا۔

۱۔ نسب الراۓ ص ۲۵۲ ج ۳۔

۲۔ شرح معانی الآثار للطحاوی ص ۲۰۲ ج ۲۔ ۳۔ زیلعی ص ۳۵۲ ج ۳۔ ۴۔ اجز المسائل ج ۱۳۔

جو حضرات حد کی نفی کر کے تعزیر ہونے کے قائل ہیں وہ بہت سی روایات سے استیناس کرتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے مسلک کے مطابق ان روایات کو محل کرنا ضروری ہے۔ یہاں صرف مشکوٰۃ کی ان روایات پر مختصراً کلام کیا جاتا ہے۔ جن سے بظاہر حد ہونے کی نفی ہوتی ہے۔

(۱) حضرت انسؓ، سائب بن یزیدؓ، عبدالرحمن بن الازہرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب خمر کی مختلف انداز سے پٹائی اور تبکیت کی گئی ہے۔ ضرب کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی گئی۔ یہ تعزیر ہونے کی علامت ہے، اگر حد ہوتی تو ضرب کی مقدار اور انداز مقرر کیا جاتا۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں یہاں تک ہے کہ شراب خمر کی حد سے تجاوز فرمایا ہے۔ حالانکہ حد ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ماقلاً نہیں کیا جاتا ہے۔ ایسی روایات کی توجیہ و طرح سے کی جاسکتی ہے:

(۱) یہ روایات حد خمر کے نزول سے پہلے کی ہیں۔
(۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کبھی کسی کا شراب پینا شہادت شرعیہ سے ثابت نہ ہوا تو ایسے حالات میں یا تو آپ نے اس کو چھوڑ دیا۔ یا آپ نے حد ساقط فرما کر صرف تعزیر پر اکتفاء فرمایا۔

(۳) فصل ثالث میں حضرت علیؓ کا اثر ہے کہ ”حد خمر میں اگر محمد درم جائے تو میں اس کی دیت دوں گا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کوئی سنت جاری نہیں فرمائی، یعنی اس کی مقدار نہیں فرمائی۔ اس اثر سے معلوم ہوا کہ آپ نے شراب خمر کے لئے کوئی مقدار مقرر نہیں فرمائی، بعد میں اس کو جاری کیا ہے۔ ابن ماجہ کی روایت میں لفظ ہے: ”وإعماھو شئ جعلناہ نحن“ لہ جس کی تعین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی اسی کو حد کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس اثر کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت علیؓ انہی کے عدد کو غیر ثابت قرار نہیں دینا چاہتے، بلکہ انہی کوڑے ایک ہی کوڑے کے ساتھ ماننے کو غیر ثابت قرار دے رہے ہیں۔ غرضیکہ اس اثر کا تعلق کوڑے لگانے کے انداز سے ہے، کوڑوں کی تعداد سے نہیں۔

الأمر الرابع شراب خمر کے قتل کا حکم

حضرت جابرؓ کی حدیث میں چوتھی بار شراب پینے پر قتل کا حکم ہے۔ ملا علی القاریؒ نے فرمایا کہ قدیمًا حدیثاً کوئی بھی شراب خمر کے قتل کا قائل نہیں ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ایک قائل چوتھی بار یا پانچویں بار دوحب قتل کا بھی نقل فرمایا ہے۔

مگر خود ہی اس قتل کو شاید قرار دیا ہے۔ حاصل یہ کہ شراب خمر کے قتل کے وجہ کا کوئی معتد بہ قول سیلف میں نہیں ملتا۔ حدیث جابر میں جہاں قتل کا حکم ہے وہاں یہ بھی ہے کہ ایک شخص کو جو تھکی بار لیا گیا تو آپ ﷺ نے قتل نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یا تو پہلا امر منسوخ ہو چکا ہے یا پہلا امر تبدیل اور دوسرا شدید پر متمول تھا۔

الامر الخامس — ایک اشکال کا حل

حضرت سائب بن یزیدؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور میں شراب خمر پر باقاعدہ حد جاری نہیں کی جاتی تھی، حضرت عمرؓ کے آخری دور میں چالیس کوڑے حد کا آغاز ہوا۔ پھر جب فسق بڑھ گیا تو اسی کوڑے کا آغاز ہوا۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ جیسی شخصیت نے اپنی طرف سے ایک حد کا اضافہ فرما دیا جس کا عہد نبوت اور عہد خلافت ابی بکرؓ میں ثبوت نہیں ملتا۔ پھر حد پہلے چالیس کوڑے مقرر ہوئے پھر کثرت فسق کی بنا پر اسی کوڑے کر دیئے گئے۔ حالانکہ فسق کی کمی بیشی کی وجہ سے تعزیر کی مقدار تو متاثر ہو سکتی ہے، حدود کی مقدار میں اس بنا پر کمی بیشی نہیں ہوا کرتی۔ تو اس کا کیا مطلب ہوا ”حتی اذا اعتوا وفسقوا جلد ثمانین“؟

اس کا حل یہ ہے کہ شراب خمر کے بارے میں مختلف ادوار میں جو مختلف معاملات کا ذکر کیا گیا ہے اس کا منشاء یہ نہیں کہ ان ادوار میں شراب خمر کے احکام میں تغیر و تبدل ہوتا رہا ہے، بلکہ احکام تو ایک ہی رہے، مگر حالات کے بدلنے سے ان کے انطباق و لحاظ کی صورتیں بدلتی رہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور تک غلبہ اصلاح کی وجہ سے شراب خمر کے واقعات کم درجہ ہوتے تھے۔ آگاہ، ذکا، واقعات جو سامنے آتے تو عام طور پر ان کا شرعی ثبوت پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا تھا، اس لئے اب تک زیادہ تر واقعات میں تعزیر کی نوبت آتی تھی، گو کبھی، کبھی حد نافذ ہونے کا موقع بھی آتا رہا۔ (جیس کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے) پھر حالات میں تبدیلی ہوئی، شراب خمر کا شرعی ثبوت مبینا ہونے کے مواقع میں سرزد آنے لگے۔ تو اب زیادہ تر حد نافذ ہونے کی نوبت آنے لگی۔ اور حد اسی کوڑے ہی ہوئی تھی مگر اس کا انداز وہی رہا جو آنحضرت ﷺ نے زیادہ اپنایا تھا کہ دو چھیلوں سے چالیس کوڑے لگادئے جاتے۔ لیکن جب فسق کا زیادہ مشیوع ہوا تو مزید تادیب کے لئے اسی کوڑے لگانے کا انداز بدل دیا گیا۔ اور ایک ہی چھڑی سے اسی کوڑے لگانے کا آغاز ہوا۔

باب التعزیر^{۳۱۶}

عن ابی بردہ بن نیار..... لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد الحجۃ^{۳۱۶}
تعزیر کا معنی | تعزیر کا لفظ تادیب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چاہے ضرب سے ہو یا غیر ضرب سے
 اس کا اصل معنی منع کرنا ہے چونکہ تادیب کے ذریعہ بھی کسی کو جرم کا عادی ہونے سے
 روکا جاتا ہے، اس لئے اس پر بھی تعزیر کا اطلاق ہوا۔ فقہاء کے ہاں تعزیر ایسی سزا کو کہا جاتا ہے جس کی مقدار
 شرعاً مقرر نہ ہو۔

مقدار تعزیر | تعزیر میں زیادہ سے زیادہ کتنے کوڑے لگائے جاسکتے ہیں۔ اس میں آئمہ کا اختلاف ہے۔
 امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تعزیر میں دس کوڑے سے زیادہ لگانا جائز نہیں۔
 حنفیہ شافعیہ کے ہاں دس سے زیادہ کوڑے بھی لگائے جاسکتے ہیں۔ پھر زیادہ کی مقدار میں ان کا آپس میں اختلاف
 ہے۔ طرہین کے ہاں زیادہ سے زیادہ ۱۲۰ تا ۱۵۰ کوڑے اور امام ابو یوسف کے ہاں پچھتر کوڑے لگائے جاسکتے ہیں۔
 یہ حدیث بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے اس لئے کہ اس میں فرمایا کہ دس سے زیادہ کوڑے صرف حد
 میں لگائے جاسکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حد سے مراد اصطلاحی حد نہیں بلکہ مطلقاً معصیت اور
 کبائر مراد ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ کبائر کے علاوہ کسی جرم میں سزا دس کوڑوں سے زیادہ نہ دی جائے۔ مطلقاً تعزیر
 میں دس سے زیادہ کو منع نہیں کیا گیا، یہ کیسے ہو سکتا ہے، جبکہ فضل ثانی کی حدیث ابن عباس میں آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ”فنا عشر یوکہ عشرین“ کا حکم فرمایا ہے۔

باب بیان الخمر و عید شاربہا^{۳۱۷}

اشربہ کی اقسام | اشربہ میں سے چار اقسام حرام ہیں۔

۱۔ شامی ص ۵۹ ج ۴۔ ۲۔ النہایۃ ص ۲۲۸ ج ۳۔ ۳۔ المغنی ص ۳۲۲ ج ۸۔ ۴۔ شامی ص ۶۱ ج ۴۔

۵۔ یہ جواب حافظ نے فتح الباری ص ۱۷۸ ج ۱۲ میں نقل فرمایا ہے۔

(۱) خمر (۲) طلاء عصیر العنب اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثین (۳) نقیع التمر (۴) نقیع الزبيب خمر کے باسے میں کمی امور یاد رکھنا ضروری ہیں۔ (۱) ماہیتہ خمر انگوروں کا کچا شیرہ جس کو پڑے پڑے جوش آنے لگ جائے اور گاڑھا ہو جائے اور جھاگ بھی پھینکنے لگ جائے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے۔ (۲) امام صاحب فرماتے ہیں جب جوش مائے اور گاڑھا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے تو اس خمر کا حکم لگایا جائے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ہے کہ اذا غلظ واشتد شرط ہے اور قذف بالزبد ضروری نہیں قذف بالزبد سے پہلے غلیظ اور اشتداد کے وقت خمر کا حکم لگایا جائے گا۔ امام محمد کے نزدیک بھی یہی شرطیں ضروری ہیں خمر کا حکم لگانے کے لئے (۳) یہ خمر نجس العین ہے۔ (۴) اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہے سب احناف کے نزدیک (۵) اس کا مستحل کافر ہے۔ (۶) اس کے پینے والے پر مد لگے کی خواہ ایک ہی قطرہ پنی لے حد لگنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اتنی پی لے جس سے نشہ چڑھ جائے۔ (۷) خمر کا ایک گھونٹ پینا بھی حرام ہے طلاء اس کو کہتے ہیں کہ انگوروں کا شیرہ پکایا جائے اور دؤثث سے کم چلا جائے۔ عصیر العنب اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثین اور اگر اس کو منصف کیا جاتا ہے یہ بھی اس کی قسم ہے نقیع الزبيب عصیر الزبيب اذا غلظ واشتد قذف بالزبد یہ تعریف امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اذا غلظ واشتد قذف بالزبد تعریف امام صاحب کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک تعریف یہ ہے اذا غلظ واشتد قذف بالزبد اس کی حقیقت ہے اس قمر سے مراد رطب ہے عام طور پر لفظ قمر کا بولا جاتا ہے یہ چاروں حرام ہیں لیکن فرق یہ ہے (۱) خمر کی حرمت قطعی ہے اور باقی تینوں کی ظنی ہے۔ (۲) اگر کوئی حرمت خمر کا انکار کرے تو وہ کافر ہے باقیوں کا انکار کرنے والا فاسق ہے۔ (۳) خمر کا ایک گھونٹ پی لیا جائے چاہے اس سے نشہ نہ بھی چڑھے تب بھی اس کے پینے والے کو حد لگ جائے گی اور باقیوں کی اتنی مقدار پی لے کہ جس سے نشہ چڑھ جائے تو حد لگے گی اگر باقیوں کا ایک آدھ گھونٹ پی لیا تو حد نہیں لگے گی۔ یہ فرق حد کے لگنے یا نہ لگنے کے اعتبار سے ہے ورنہ تو چاروں حرمت کے لحاظ سے برابر ہیں یعنی پینا ایک گھونٹ بھی حرام ہے۔

انبذہ مسکرہ کا حکم ان چاروں کے علاوہ اور مسکرات بھی تیار کی جاتی ہیں۔ ان کو کبھی انبذہ اور کبھی کچھ اور کہہ دیتے ہیں ان چاروں کے علاوہ کسی چیز کے پینے میں جب مسکر آجائے تو ان کا حکم یہ ہے کہ

انہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک مسکر کی حالت میں مطلقاً حرام ہیں ضمیمین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا پینا دو حال سے خالی نہیں قلیل پیا جائے گا یا کثیر یعنی اتنی مقدار پیا کہ نشہ چڑھ گیا اور قلیل یہ ہے کہ اتنی مقدار میں پیا کہ نشہ نہیں چڑھا اگر مقدار کثیر یا تو مطلقاً حرام ہے اگر مقدار قلیل پیا تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ علی تصدقوی یعنی عبادت کی طاقت کے لئے پیتا ہے دوسری یہ کہ عیاشی کے طور پر پیتا ہے تو پہلی صورت حلال اور دوسری حرام ہے خمر کی نجاست کا غلیظ ہونا تو بالاتفاق ہے باقیوں کی نجاست غلیظہ اور خفیضہ ہونے میں روایات مختلف ہیں اس بحث کا تعلق روایات کتاب

کے ساتھ ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور شیخین صرف عصیر الضب پر خمر کا اطلاق کرتے ہیں ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کی دلیل ابن عمر کی روایت ہے کل مسکر خمر وکل خمر مسکر حرام۔

احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یہاں لغت بیان کرنی مقصود نہیں وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہاں یہ بیان کر رہے کہ لغوی طور پر ہر مسکر کو خمر کہا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر مسکر شریعت میں حرام ہے یعنی مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حکم المسکر حکم الخمر۔ ائمہ لغت کا تقریباً اتفاق ہے کہ حقیقتاً خمر عصیر الضب الہ کو کہتے ہیں۔ جملہ انبذہ کے حرمت کے قائلین کی دلیل۔ عن عائشہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل مسکر حرام۔ اسکر العرق مینہ فلما الکف منہ حرام و فی روایت الحسود منہ حرام شیخین کی دلیل ۱۱۔ یہ ہے کہ طحاوی اور مؤطا امام مالک میں آثار صحابہ ہیں کہ قلیل مقدار کا پانی انبذہ میں سے علی تقویٰ پینا جائز ہے ان آثار صحابہ سے تخصیص نہ کریں تو پھر مطلب یہ ہوا کہ العیاذ باللہ صحابہ حرام کا ارتکاب کرتے تھے۔ حالانکہ کل صحابہ عادل ہیں لہذا آثار کی رد سے تخصیص ہے نہ کہ کسی اور وجہ اور دلیل سے۔ (۲) ابوداؤد کے منہ ۵۲ باب فی الادعۃ میں وفد عبد القیس کی حدیث ہے اس میں چار برتنوں سے نہی ہے اس کے بعد فرمایا اشربوا فی الجلد المکوک علیہ فان استند فاکسردہ بالما فان اعیاکم فاکسردہ بالما۔ اس سے ثابت ہوا کہ مشکیزہ کے اندر اگر نبیذ مسکر ہے اور اس میں پانی ڈال لیا اور پانی ڈالنے کی وجہ سے اس کا مسکر ختم ہو گیا تو اس کا بیجا جائز ہے معلوم ہوا کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ شراب کا حکم اور ہے اور ان اشربہ اربعہ کا حکم اور ہے۔ حافظ ابن حجر نے یہاں اشتداد سے مراد کچھ گاڑھا ہونا لیا ہے مسکر کا آجانا مراد نہیں لیکن یہ تاویل باطل ہے۔

و عن ابی قتادہ نہ فی عن خلیط التمر و البسرو عن خلیط الزمیب الہ ۳۱۔

اس حدیث میں الگ الگ نبیذ بنانے کی اجازت ہے اور ملا کر خلیط بنانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس نہی میں دو حکمتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ملا کر نبیذ بنایا جائے تو وہ مسکر جلدی ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ نہی کہ امت تنزیہیہ پر محمول ہوگی۔ اور یہ نہی اب بھی باقی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حالات تنگ تھے اس لئے ملا کر نبیذ بنانے سے منع کر دیا تاکہ زیادہ خوراک نبیذ میں استعمال نہ ہو۔ اس تقریر کو میطابق اب یہ نہی منسوخ ہے۔

کتاب الامارۃ والقضاء

الإمارۃ۔ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ اس کا معنی امیر بنانا۔ ہمزہ کے فتح کے ساتھ اس کا معنی ”علامت“ ہوتا ہے۔

رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا حکیمانہ مزاج مبارک یہ ہے کہ جہاں بھی انسانوں کا آپس میں دو طرفہ حقوق کا تعلق ہوتا ہے وہاں۔ جانب کو اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ وہ دوسرے کے حقوق کی ادائیگی کا اہتمام کرے۔ اور اپنے حقوق کی وصولیابی میں رواداری سے کام لے۔ اس حکمت بالغہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جانبین میں ادائیگی حقوق کا اہتمام اور آپس میں محبت و انس کی خوشگوار فضا پیدا ہوتی ہے۔ معاشرہ امن و امان اور صلح کا گہوارہ بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس شر پسند اور فساد انگیز لوگوں کا شیوہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر جانب کو اکساتے ہیں کہ تمہارے حقوق غصب ہو رہے ہیں۔ جس کے نتیجے میں ہر شخص یہ مہول جانتا ہے کہ میں نے بھی کسی کے کچھ حقوق ادا کرنے ہیں۔ اپنے چند حقوق کی خود تجویز کردہ فہرست لے کر ہر شخص دوسرے سے برسرِ بیکار ہوتا ہے۔ مگر اس طریق کار سے کسی کو حقوق تو کیا ملتے۔ پورا معاشرہ بد امنی و خانہ جنگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ باہمی کشمکش اور طبقاتی جنگوں کی فضا پیدا ہو جاتی ہے۔

سلطان (امیرِ دقت) اور عوامِ محکومین میں بھی دو طرفہ حقوق کا نہایت نازک تعلق ہوتا ہے۔ یہاں بھی حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا وہی حکیمانہ انداز ہے کہ امراء و سلاطین کو اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ عوام کے حقوق کا پورا لحاظ رکھیں۔ اگر عوام کی طرف سے تکالیف کا سامنا ہو تو شاہی علم کا مظاہرہ کریں۔ دوسری طرف عوام کو یہ فرمایا کہ جائز امور کی حد تک امراء کی مکمل اطاعت کی جائے۔ اگر ان کی طرف سے ناگوار حالات پیش آئیں تو صبر و تحمل سے کام لیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب بھی دونوں طرف سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے ان ارشادات کا پاس رکھا گیا ہے۔ تو قوموں میں خوشحالیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اور ان اصولوں کو چھوڑ کر کسی نے بد امنی اور شر و فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں کیا۔

اس باب میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی وہ احادیث زیادہ تر پیش کی گئی ہیں، جن میں عوام کے ذمہ امراء کے حقوق بیان ہوئے ہیں۔ امراء کے ذمہ عوام کے حقوق سے متعلقہ احادیث و دوسرے مقامات پر ذکر ہوئی ہیں۔ انہیں سے کافی احادیث آئندہ ”باب ماعلی الولاۃ من التیسیر“ میں بھی آئیں گی۔

باب کی احادیث کی تشریح تو ترجمہ کے دوران ہو چکی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے امراء کے ساتھ معاملات کے بارے میں جو ہدایات ارشاد فرمائی ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا خلاصہ پیش کر دیا جائے۔

(۱) امیر کی امارت جب شرعی طریقے سے نافذ ہو جائے تو جائز امور میں اس کی اطاعت ضروری ہے، البتہ ناجائز بات کا حکم دے تو اس کی بات ماننا جائز نہیں۔ جائز امور میں اطاعت امیر کے لازم ہونے پر علامہ نوویؒ نے اجمال نقل فرمایا ہے۔ لہ

(۲) جب کسی امیر میں شرائط امارت موجود ہوں اور اس کی امارت متحقق ہو جائے تو اب اس کی امارت سے بغاوت یا منازعت جائز نہیں۔ البتہ اس کی طرف سے ”کفر بواج“ سامنے آجائے تو اب منازعت جائز ہے۔ ”بواج“ سے مراد ظاہر ہے۔ یعنی حکم کھلا اس کی حکومت سے اسلام کا نقصان ہو رہا ہو اور کفر کا فائدہ۔

(۳) امیر کی طرف سے اگر ظلم کے ناگوار واقعات پیش آئیں تو بھی جائز امور کی اطاعت کر کے اس کا حق ادا کرتے رہو۔ اور اپنے حقوق اللہ تعالیٰ سے مانگو۔

(۴) جب تک امیر اسلام کے اہم احکام نماز وغیرہ کا پابند ہے، مگر اس سے معاصی کا ظہور بھی ہو جاتا ہو تو بھی جائز امور میں اس کی اطاعت کرتے رہنے میں ہی امن و امان قائم رہنے کی توقع ہے۔

(۵) امیر کی طرف سے اگر خلاف شرع قبیح حرکات سرزد ہوں تو قلبی طور پر اس کو بُرا سمجھنا، مناسب انداز میں اس کی اصلاح کی تدابیر سوچتے رہنا ضروری ہے جو شخص قلباً یا عملاً اس کی ان حرکات میں شریک ہو گا اس سے بھی عند اللہ مواخذہ ہوگا۔

(۶) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر کسی امیر امام کا مقرر کرنا فرض اور ضروری ہے اس کی کچھ تفصیل یہ ہے کہ اسلامی فرائض و احکام کچھ تو ایسے ہیں جو انفرادی طور پر کئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً نماز، روزہ حج وغیرہ۔ بہت سے قطعی احکام ایسے بھی ہیں جن کو کوئی فرد واحد یا غیر منظم جماعت ادا نہیں کر سکتی، ان کے لئے ایک با اقتدار حکومت ضروری ہے۔ مثلاً اقامت حدود شرعیہ، جہاد، سرحدوں کی حفاظت وغیرہ عقلی طور پر ایسے فرائض کی ادائیگی کے لئے ”نصب امام“ کا ضروری ہونا واضح ہے۔ اور شرعی طور پر بھی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے ”من مات و لیس فی عنقہ بیعة مات میتة جاہلیة“ جیسے ارشادات سے بھی نصب امام کی تاکید معلوم ہوتی ہے اور صحابہ کرام کا اجماعی عمل بھی اسکی ضرورت پر شاہد ہے۔

لیکن نصب امام کی فرضیت کو معلوم کرنے کے ساتھ، ساتھ شریعت کا یہ مسئلہ اصول بھی ذہن میں رہنا چاہیے کہ اسلام کے تمام احکام قدرت و استطاعت کے ساتھ مقید ہیں۔ قرآن کریم کی آیت ”لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَرِسْعَهَا“ سے یہ اصول ماخوذ ہے۔ لہذا جب اسلامی امیر مقرر نہ ہو، مگر مسلمانوں کو قدرت ہے کہ وہ فتنہ و فساد کے بغیر اس مقصد میں کامیاب ہو جائیں گے تو ان کو چاہیے کہ اس کی کوشش کریں۔ لیکن جب تک کامیابی کے نمایاں آثار نہ ہوں، بلکہ مسلمانوں میں قتل و خونریزی اور فتنہ و فساد واقع ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسے موقع پر مسلمانوں کو چاہیے کہ افراد سازی اور امداد قوت پر حسب استطاعت اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ تاکہ نصب امام کے لئے فضاء ہموار ہو سکے۔

(۷) ایک امام کی امارت پر جب بیعت نام ہو جائے اور اس میں ولایت کی اہلیت بھی ہو تو دوسرے کے مطالبہ بیعت کرنا یا دوسرے کی امارت پر بیعت کرنا ناجائز نہیں۔ اگر دوسری بیعت ہو بھی جائے تو وہ معتبر نہیں ہوگی۔ اور بعض روایات میں جو دوسرے خلیفہ کو قتل کر دینا کا حکم ہے یا تو اس سے مراد ابطال بیعت ہے یا مطلب ہے کہ جب بغیر قتل کے اس کا شرف نہ ہو سکتا ہو تو قتل کی اجازت ہے۔

(۸) امارت کا خود مطالبہ کرنا مستحسن نہیں ہے۔
(۹) حدیث ابی بکرؓ سے معلوم ہوا کہ عورت کی ولایت و امارت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں انتہائی ناپسندیدہ ہے۔

باب الأتضية والشهادات ۳۲۶

وعن ابن عباس قضی یحییٰ وشاہد ۳۲۶

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایک گواہ اور اس کے ساتھ مدعی کی نہیں ہو تو اس بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ گو اس میں تصریح نہیں ہے کہ یحییٰ مدعی سے لی گئی، مگر بعض روایات میں اس کی بھی تصریح موجود ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف ہوا ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کے خلاف فیصلہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کے حلف کا کوئی اعتبار نہیں۔ مدعی اگر نصاب شہادت کی تکمیل نہ کر سکے تو حلف مدعی علیہ سے لیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں بعض معاملات میں ایک شاہد کے ہوتے ہوئے مدعی کا حلف اس کے ساتھ ملا کر مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے۔

دلائل | زیر بحث حدیث سے ائمہ ثلاثہ کے مسک کے لئے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ بعض روایات میں یمین کے ساتھ مدعی کی تصریح بھی ہے۔ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) قرآن پاک نے شہادت کا نصاب دو بیان کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ“ الآية ”وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ“ ایک گواہ اور یمین کے ساتھ فیصلہ کرنا اس نص کے خلاف ہے۔

(۲) شریعت کا مسلمہ اصول ہے جو امارت میں مدعی ہے۔ البیتۃ علی المدعی والیمین علی من أنکر“ اس میں وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کا وظیفہ ہے اور یمین مدعی کا وظیفہ ہے۔ مدعی سے یمین کا مطالبہ کرنا اس مسلمہ اصول کے خلاف ہے۔

(۳) صحیحین وغیرہ میں اشعث بن قیس کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس محاصہ فرمایا تو آپ نے ارشاد فرمایا ”شاهد الی أو یحینہ“ اس میں بھی اصول بیان فرما دیا کہ گواہ دو ہونے چاہئیں۔ ایک کافی نہیں۔ ورنہ مدعی علیہ کے حلف پر فیصلہ ہوگا۔

(۴) زہریؒ سے قضاہ یمین و شاہد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”ہی بدعة“ اور بعض روایات میں ہے۔ ”هَذَا شَيْءٌ أَحَدُهُ النَّاسُ لَا يَدْرُونَ شَاهِدَيْنِ“ لہ

زیر بحث حدیث کا جواب | جن روایات میں مدعی سے یمین لینے کی تصریح نہیں، ان

کا محمل تو یہ ہے کہ چونکہ مدعی صرف ایک گواہ پیش کر سکا، دوسرا گواہ پیش کرنے سے عاجز آگیا اس لئے آپ نے مدعی علیہ سے یمین لے کر فیصلہ فرما دیا، البتہ جن روایات میں یمین لینے کی تصریح ہے ان کا محمل یہ ہے کہ بطور مصالحت کے آپ نے ایسا فرمایا ہوگا۔ آپ کا یہ فعل باتاعدہ قضا کے طور پر نہیں تھا۔

وعن جابر بن عبد اللہ أن رجلین تداخیا دابہ فاقام کل واحد منهما البینة الیہ مشۃ

اگر دو آدمی ایک چیز کی ملک کا دعویٰ کریں اور دونوں اپنے اپنے دعوے پر بیٹنہ قائم کر دیں تو کس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا؟ اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) دونوں محض ملک مطلق کا دعویٰ کر رہے ہوں۔ سبب ملک ان میں سے کوئی نہ بیان کر رہا ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں صاحب ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ حنفیہ کے ہاں حناج

(غیر صاحب ید) کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

(۲) ان دونوں نے ملک مطلق کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ دونوں ملک کا ایسا سبب بیان کرتے ہیں جو مستکر نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ کہ یہ جائز یا غلام وغیرہ۔ میرے ہاں پیدا ہوا ہے۔ نتاج اور ولادت ایسی چیز ہے جس کا تکرار ممکن نہیں۔ یا مشد کپڑے کے باسے میں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کو میں نے بُنا ہے۔ کپڑے کا ”نسج“ بھی ایسا سبب ہے جو مستکر نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بالاتفاق صاحب ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی گواہ پیش کر دیں تو ان میں سے جس کے گواہ مثبت زیادہ ہوں اس کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جب صاحب ید اور خارج دونوں نے گواہ پیش کر دیئے تو خارج کے گواہوں کی اثبات زیادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے گواہ ملک مطلق ثابت کر رہے ہیں۔ جبکہ صاحب ید کے لئے ملک مطلق تو اس کے ید نے ہی ثابت کر دیا ہے، لہذا گواہوں نے کوئی نئی بات ثابت نہیں کی۔ حاصل یہ کہ چونکہ خارج کے گواہوں میں اثبات کی شان زیادہ ہے، اس لئے اس کے گواہوں کو ترجیح دی گئی ہے اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دوسری صورت میں بھی خارج کے ید کو ترجیح دی جاتی، مگر احناف نے زیر بحث حدیث کی وجہ سے اس صورت میں قیاس کو ترک کر کے استحساناً صاحب ید کے حق کے گواہوں کو ترجیح دی ہے۔

وعن ابی موسیٰ الاشعری أن رجلین ادعیَا بعیراً الخ ص ۳۲۴

اگر دو آدمی کسی چیز کا دعویٰ کریں اور ان میں سے کسی کو ید حاصل نہ ہو اور دونوں اپنے دعویٰ پر ید قائم کر دیں تو احناف کے ہاں وہ چیز دونوں کو نصف، نصف دینے کا فیصلہ کیا جائے گا۔
امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ قرعہ اندازی کر کے جس کا قرعہ نکلے گا اس سے یدین لی جائے گی اور وہ ساری چیز اسی کو دے دی جائے گی۔ امام احمد اور امام شافعی کی ایک روایت احناف کی طرح بھی ہے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ قرعہ اندازی سے جس کا نام نکلے اس کے ید کو ترجیح دی جائے گی۔ ۳۵

حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی حدیث احناف کی دلیل ہے۔ اس سے اگلی حدیث ابی ہریرہؓ سے آنحضرت ﷺ استہام (قرعہ اندازی) کا حکم دیا ہے۔ فصل اول کی آخری حدیث کا مفہوم تقریباً یہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف اتنی بات مذکور ہے کہ آپ نے استہام کا حکم دیا، لیکن یہ

تفصیل مذکور نہیں کہ استہام کس مقصد کے لئے ہوا۔ ہو سکتا ہے کہ چونکہ دونوں کے پاس بینہ نہیں تھے، اس لئے اب دونوں سے حلف لینا تھا۔ پہلے کس سے حلف لیا جائے اس کے لئے قرعہ اندازی کی گئی ہو۔ اور یہ اخاف کے مسلک کے خلاف نہیں۔ ملا علی القاریؒ نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ استہام یہاں اقتراع کے معنی میں نہیں، بلکہ اقسام کے معنی میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھا کر اس کو آپس میں تقسیم کر لو۔ کیونکہ بینہ تم میں سے کسی کے پاس نہیں ہیں۔ لہ

وعن عائشةؓ لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة الخ ۳۲۸

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی دو حدیثوں میں ان لوگوں کا ذکر ہے جن کی شہادت صحیح نہیں ہوتی۔ وہ یہ ہیں۔

(۱) خائن اور خائنة، وہ مرد و عورت جس کی خیانت لوگوں کی امانات میں معروف ہو۔ یا مطلقاًفاق مراد ہے۔

(۲) مجلود حدّاً: اس حد سے مراد حد تذف بنے قاذف پر جب حد تذف جاری ہو جائے تو اس کے بعد اس کی شہادت نافذ نہیں ہوتی۔

(۳) ذو عثر: یعنی جو شخص کسی کا واضح طور پر دشمن ہو تو اس کی شہادت دوسرے دشمن کے خلاف صحیح نہیں ہوگی۔

(۴) ظنین فی ولاء و قرابة: جو عتاق یا نسب میں کسی کی طرف جھوٹی نسبت کرتا ہو تو چونکہ اس کا کذب واضح ہو چکا ہے اس لئے اس کی شہادت صحیح نہیں۔

(۵) قانع مع اہل البیت: اس سے مراد ہر ایسا شخص ہے جو کسی کے نفقہ اور عیال میں ہو۔ ایسے شخص اگر اپنے سر پرست کے حق میں گواہی دے گا تو اس کا نفع اس کو بھی ہوگا اس لئے اس کے حق میں اس کی شہادت صحیح نہیں۔

(۶) شهادة البدی علی صاحب القرية | ”بدی“ سے مراد ایسے لوگ ہیں جو کسی خاص جگہ مقیم نہیں ہوتے، بلکہ خیموں وغیرہ میں رہ کر گزارا کرتے ہیں۔ ”صاحب القرية“ ایسے آدمی جو کسی خاص جگہ گھر میں مقیم ہوتے ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ بدی میں اگر شرائط شہادت موجود

ہوں تو اس کی گواہی صاحبِ قریہ کے خلاف مقبول ہے۔ امام مالکؒ کا مسک یہ ہے کہ ”جراح“ کے علاوہ دوسرے معاملات بدوی کی شہادت صاحبِ قریہ کے خلاف معتبر نہیں ہے۔

زیر بحث حدیث کا مطلب | حدیث ابی ہریرہؓ ”شہادۃ البدوی علی صاحبِ القریہ“ کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کی کئی توجیہات کی گئی ہیں۔ ان میں سے سب سے اچھی توجیہ وہ ہے جو ”اعلام السنن“ میں امام ابوبکر الجصاصؒ سے نقل کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک میں شہادت کے سلسلے میں حکم مطلق ہے۔ بدوی اور قردمی کا کوئی فرق نہیں ہے۔ مثلاً ”وَأَشْهَدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رَجَالِكُمْ“ اور ”مَنْ تَرَضَوْا مِنَ الشَّهَدَاءِ“ اور ”وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ“ یہ آیات قردی اور بدوی دونوں کو شامل ہیں۔ لہذا بدوی میں جب شرائطِ شہادت مکمل ہوں تو اس کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ اور حدیث میں یہ توجیہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے کسی خاص اعرابی کی شہادت کو شرائطِ شہادت نہ ہونے کی وجہ سے رد فرمایا ہو، راوی نے اس کو بطور ضابطہ کے نقل فرمادیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہو جبکہ اعراب میں کفر و شرک اور نفاق غالب تھا، جب کسی اعرابی کے ایمان کا یقین ہو گا تو اس کی شہادت رد کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

۱۔ المغنی ص ۱۷ ج ۹۔

۲۔ احکام القرآن للجصاص ص ۲۵ ج ۱ تحت الآیۃ ”إِذَا تَدَانَيْتُمْ بَدِينِ“

کتاب الجہاد

”جہاد“ بکر الجیم باب مفاطلہ کا مصدر ہے۔ اس کا اصل معنی تو خوب کوشش کرنا ہے۔ مگر اب اس کا استعمال کفار کے مقابلہ کے معنی میں زیادہ ہوتا ہے چاہے وہ مقابلہ کسی نوعیت کا ہو۔ جہاد کے فضائل کثیرہ اس باب کی احادیث سے ظاہر و واضح ہیں۔

باب اعداد الہ الجہاد ۳۳۶

وعنه کان یکرہ الشکال فی الخیل الہ ۳۳۶۔
شکال کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کے شکال کو ناپسند فرمایا ہے۔
 ”شکال“ بکر الشین اصل میں اس رمی کو کہتے ہیں جس کے گھوڑا باندھا جاتا ہے۔ گھوڑے میں شکال کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں:

- (۱) گھوڑے کے تین پاؤں مجمل (سفید والے) ہوں۔ اور ایک پاؤں مطلق (بغیر سفیدی کے) ہو۔
- (۲) اس کے برعکس تین مطلق اور ایک مجمل ہو۔
- (۳) ایک پاؤں اور ایک ہاتھ خلاف جانب سے مجمل ہوں۔ یعنی دایاں ہاتھ، بایاں پاؤں مجمل ہو یا بایاں پاؤں مجمل ہو۔

حدیث کے آخر میں راوی نے جو تفسیر کی ہے وہ بظاہر اسی پر منطبق ہوتی جن صفات والے گھوڑوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا ہے ان میں پسندیدگی کی بنا دجی پر ہے یا اپنے تجربات پر ناپسند فرمایا ہو۔ شکال کی پہلی تفسیر پر ایک اشکال ہے جو آگے حدیث ابی قتادہ کے تحت ذکر کیا جائے گا۔

وعن عبد الله بن عمر..... سابق بين الخيل التي أضمرت الخ.

أضمرت یہ "اضمار" سے ہے۔ زیادہ تر یہ لفظ باب تفعیل سے استعمال ہوتا ہے، مگر کبھی، کبھی باب افعال سے بھی مستعمل ہے۔ گھوڑے کے اضمار کا معنی یہ ہے کہ گھوڑے کو کئی دن تک خوب کھلانے کے بعد رفته، رفته اس کی خوراک میں کمی کرتے جاتے ہیں۔ پھر اس کو تنگ جگہ میں جل وغیرہ کے ساتھ گرمی دیتے ہیں، تاکہ پسینہ آکر گوشت ہکا ہو جائے اور گھوڑا چمت ہو جائے۔

"مضمر" گھوڑوں کا مسابقہ "حفیاء" سے "ثنیۃ الوداع" تک فرمایا جس کی مسافت تقریباً چھ میل ہے۔ اور "غیر مضمر" کا مسابقہ ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک فرمایا، جس کی مسافت تقریباً ایک میل ہے۔ مضمر جو کہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اس کی مسافت زیادہ رکھی گئی۔ اور غیر مضمر کے ضعف کی وجہ سے مسافت تجویز فرمائی۔

وعن أبي هريرة..... لا سبق إلا في نصل أو خف أو خافر ص ۳۴۔

"نصل" تلوار یا تیر کا لوہے والا حصہ۔ "خف" سے مراد "ذو خافر" یعنی گھوڑا وغیرہ ہے۔

اس لفظ کو دو طرح پڑھا گیا ہے۔

سبق کی تشریح

(۱) بسكون الياء۔ یہ مصدر ہے۔ گھوڑ دوڑ اور ان کی مسابقت کے

معنی میں۔ مطلب حدیث کا یہ ہو گا کہ ان تین چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں مقابلہ بازی جائز نہیں۔ یہ تین چیزیں اعداد آلہ جہاد میں داخل ہے اور جہاد کی تیاری کے لئے مقابلہ بازی نہ صرف جائز بلکہ ثواب ہے۔ اس کے علاوہ مقابلہ بازی بحث ہے جو مسلمان کی شان کے لائق نہیں۔

(۲) اس کو یا کوئے فتح کے ساتھ پڑھا جائے۔ مقابلہ میں جیتنے والے کو جو مالی انعام دیا جاتا ہے، اس کو سبق کہتے ہیں۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ ان تین چیزوں کے مقابلے کے علاوہ اور کس مقابلے میں مالی انعام و معاوضہ جائز نہیں، البتہ ان تین چیزوں میں مالی انعام بھی جائز ہے۔

گھوڑ دوڑ وغیرہ میں انعام اگر مقابلہ میں شریک ہونے والے دو آدمیوں کے علاوہ اور کوئی شخص ہے تو یہ جائز ہے۔ ایسے ہی فریقین میں سے صرف ایک شخص کی طرف سے انعام کی شرط ہو، دوسرے کی طرف سے انعام کی شرط نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ فریقین کا دونوں طرف سے انعام کی شرط لگانا جائز نہیں۔ البتہ دونوں طرف سے انعام کے بشرط کے جواز کی ایک صورت یہ ہے کہ فریقین ایک تیسرے شخص کو مقابلہ میں شریک کر لیں اور درج ذیل دو طریقوں میں سے ایک طریقے سے شرط ٹھہرائیں۔

(۱) فریقین میں سے ہر ایک یہ شرط ٹھہرائے کہ دونوں میں سے کوئی بھی آگے نکل گیا تو دوسرا اس کو

انعام دے گا، لیکن اگر تیسرا شخص جس کو انہوں نے شریک کیا ہے وہ آگے نکل جائے تو اس کو کوئی انعام نہیں دے گا۔

(۲) یہ شرط ٹھہرے کہ فریقین میں سے جو بھی آگے بڑھ گیا دوسرا اس کو انعام دے گا۔ تیسرا شریک آگے بڑھ گیا تو دونوں فریقین اس کو انعام دیں گے۔ لیکن اگر فریقین سے کوئی آگے بڑھ گیا تو اس تیسرے شریک کے ذمہ انعام ضروری نہیں ہوگا۔

یہ تیسرا شخص جس کو مقابلے میں شامل کیا گیا ہے اس کو ”محلل“ کہتے ہیں۔ محلل کو شریک کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کا گھوڑا بھی فریقین کے گھوڑوں کے برابر قوت کا ہو۔ نہ اتنا کمزور ہو کہ اس کا پیچھے رہنا یقینی ہو اور نہ اتنا قوی ہو کہ اس کا آگے گزر جانا یقینی ہو، اگلی حدیث میں ”فان كان يوم من اُنَّ يسبق فلا خير فيه“ الخ کا یہی مطلب ہے۔

وعن أبي قتاده خير الخيل الأدهم الأتجج الأرشم الخ ۳۴۔

اس حدیث میں اور اگلی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی پسندیدہ اقسام بیان فرمائی ہیں۔ ان کی تشریح یہ ہے۔

(۱) الأدهم الأتجج الأرشم: ”ادھم“ سخت سیاہ رنگ کا ہو۔ ”الأتجج“ پیشانی میں

ہلکی سی سفیدی ہو۔ ”الأرشم“ اوپر والے ہونٹ میں کچھ سفیدی ہو۔

(۲) الأتجج المحجل طلق الیمین: پیشانی میں سفیدی ہو، تین پاؤں محل (سفیدی والے) ہوں۔ اور دایاں پاؤں مطلق (بغیر سفیدی کے) ہو۔

(۳) ”کحیث“ جس کا سارا جسم سُرخ ہو، کان اور گردن کے بال سیاہ ہوں۔ علیٰ ہذہ الشیہ“ گھوڑے کے اپنے رنگ کے علاوہ جو تھوڑا، تھوڑا دوسرا رنگ ہو اس کو ”شیہ“ کہتے ہیں۔ اس سے پہلی دو قسموں کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی ادھم میں فضیلت کی جو ترتیب تھی مدہی کحیث میں ہے۔ (۴) أشقر: خالص اور صاف سُرخ رنگ کا گھوڑا۔

اس حدیث سے اور اگلی حدیث سے معلوم ہوا کہ خمر کا استعمال اور اس پر سواری تو جائز ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس پر سواری فرمائی ہے۔ لیکن انشاء اللہ علی الحمیر نامناسب اور مکروہ ہے۔

باب آداب السفر

باب حکم اللہ سراء

۱۔ مرقات ج ۱، ص ۳۲۴۔

عقاب مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اختیار بطور امتحان دیا گیا ہوگا۔ جب فداء کو ترجیح دی گئی تو اس پر عقاب ہوا۔

باب قسمۃ الغنائم والغلول فیہا ص ۲۴

وعن ابن عمر..... أسهم للرجال ولفرسہ ثلثة أسهم الخ ص ۲۴

سہم الفارس | فارس کو مال غنیمت سے کتنے حصے دیئے جائیں گے۔ اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارس کو دو حصے دیئے جائیں گے ایک فارس کا اور ایک اس کے فرس کا۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے ہاں فارس کو تین حصے دیئے جائیں گے۔ ایک فارس کا اور دو حصے فرس کے بل۔

امام صاحب کے دلائل | (۱) مجمع بن جاریہؒ کی حدیث کے آخر میں یہ لفظ ہے: فأعطی الفارس سہمین والراجل سہماً

(۲) دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "جعل للفارس سہمین والراجل سہماً" علاء السنن میں ص ۱۵۸ سے ص ۱۶۴ تک متعدد اسانید سے حضرت ابن عمرؓ کی اسی مضمون کی روایات جمع کی گئی ہیں۔

(۳) حضرت علیؓ کا اثر ہے: "للفارس وللراجل سہم"

جواب | زیر بحث حدیث اور بعض دوسرے احادیث میں تین سہام کا ذکر ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ ان کو تیسرا سہم بطور نفل کے دیا گیا ہوگا۔ اس کو بعض روا نے بطور ضابطہ کے نقل فرما دیا ہے۔

وعن ابی الجوزیۃ الجرمی قال أصیت بأرض الروم جرة حمراء فیہا ذنان من الخ ص ۲۵

نفل خمس یا جمع غنیمت | اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفل خمس سے ہوتا ہے اور دوسری احادیث مطلقاً خمس نکالنے کی قید کے بغیر بھی سلب بطور نفل کے

دینا ثابت ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غنیمت کے احراز بار الا سلام سے پہلے اگر نفل دیا جائے تو جمع غنیمت سے دیا جاسکتا ہے۔ اور احراز کے بعد اگر نفل دیا جائے تو پھر خمس سے دیا جائے گا۔ اس سے دونوں روایات میں تطبیق بھی ہوگئی۔

باب الفئی ۳۵۵

مالِ غنیمت اس مال کو کہا جاتا ہے جو کفار سے قتال و جہاد کے بعد حاصل ہوا ہو۔ اور مالِ فنی اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر قتال کے کفار سے حاصل ہوا ہے۔ سورہ انفال کی آیت ”واعلموا انما غنتم من شئ“ میں غنیمت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ اور سورہ حشر میں فنی کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ غنیمت کے خمس کے جو مصارف ہوتے ہیں وہی مصارف مالِ فنی کے بیان کئے گئے ہیں۔

مالِ غنیمت کے خمس اور مالِ فنی کا حکم یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اور آپ کے بعد خلفاء کو ان کے بارے میں مکمل اختیار ہوتا ہے کہ اپنی صوابدید سے جیسے مناسب سمجھے ان کو تقسیم کرے۔ ان مسائل کی زیادہ وضاحت ان دونوں مذکورہ بالا آیات کی تفاسیر میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

کتاب الصيد الذبائح

صيد مصدر ہے بمعنی شکار کرنا کبھی کبھی یہ اسم مفعول کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی شکار کیا ہوا جانور یا بیان صید کا دوسرا معنی مراد ہے۔ ذبائح ذبحہ کی جمع ہے ذبح فعل بمعنی مفعول ہے یعنی ذبح شدہ جانور۔

حدود شریعت میں رہتے ہوئے شکار کرنا جائز ہے یہ جواز کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے ”وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ اسی طرح بہت سی احادیث سے بھی اس کا جواز ثابت ہے جواز صید پرنا جماع بھی ہے۔

عن عدی بن حاتم قال قال رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُرْسِلْتَ فَاصْطَادْ مَا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ الْخَيْرُ اس حدیث میں شکاری کئے کے شکار کے جواز و عدم جواز کی مختلف صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کی بقدر ضرورت تفصیل کر دینا مناسب ہے۔

شکاری گنا یا باز جس جانور کا شکار کر کے لائے وہ دوطرح کا ہو سکتا ہے۔

(۱) وہ جانور زندہ ہی شکاری کے پاس پہنچ جائے اور اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے اس صورت میں اس جانور کے حلال ہونے کی ایک ہی شرط ہے کہ اسے صحیح طریقہ سے ذبح کر لیا جائے۔

(۲) دوسری قسم کا جانور وہ ہے جو زندہ شکاری تک نہ پہنچے اور شکاری کو ذبح کا موقع نہ ملے، زیر بحث حدیث میں اسی قسم کے متعلق بحث ہے، ایسے جانور کا کھانا جائز ہے بہت سی شرطوں کے ساتھ چند اہم شرطیں یہ ہیں۔

پہلی شرط | شکار کرنے والا مسلمان یا اہل کتاب سے ہو مجوسی وغیرہ کا ذبیحہ جائز نہیں۔

دوسری شرط | کتے وغیرہ کو شکار کے لئے شکاری نے چھوڑا ہو اگر شکاری نے اسے چھوڑا نہ ہو بلکہ خود ہی شکار بکڑ کر لے آئے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

تیسری شرط | کتے وغیرہ کو چھوڑتے وقت اللہ کا نام بھی لیا ہو، اگر جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دے تو جہور کے

نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اگر ناسیاً تسمیہ چھوٹ جائے تو اس کا کھانا حنفیہ اور جہور کے نزدیک جائز ہے امام احمدؒ کا ایک قول ہے کہ اس کا کھانا بھی جائز نہیں ہے۔

اشتراک تسمیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں ارسال کلب امراء سکین وغیرہ کے قائم مقام ہوگا اور امراء سکین کے وقت تسمیہ کا شرط ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلَيْهِ وَانَّهُ لَفَسْقٌ نِيز زير بحث حدیث میں صراحتہً آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم عَدِی بن حاتم کو فرمایا ہے اِذَا اُرْسِلَتْ کَلْبِدَہ فَادْکُرْ اِسْمَ اللّٰہِ قرآن کریم میں بھی ہے فَکُلُوا مِمَّا اَمْسَکَنَ عَلَیْکُمْ وَاذْکُرُوا سَمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ۔

چوتھی شرط جس جانور کے ذریعہ شکار کیا ہے وہ معلّم ہو، تعلیم کی شرط قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت ہے۔ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ تَعْلَمُوْنَ مَن مَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰہُ احادیث میں بھی تعلیم کی شرط آئی ہے اس بات پر اجماع بھی ہے کتے وغیرہ کا شکار حلال ہونے کیلئے اس کا معلّم ہونا ضروری ہے۔ البتہ تعلیم کے معنی اور اس کے معیار میں اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین کے نزدیک کلب کے معلّم ہونے کی نشانی یہ ہے کہ اس کو تین مرتبہ شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ تینوں مرتبہ شکار میں سے خود نہ کھائے بلکہ مالک کو لا کر دے، امام صاحب کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اتنا فرق ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تیسری مرتبہ شکار کیا ہوا جانور حلال ہے اور صاحبین کے نزدیک حلال نہیں ہے امام صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں اصل مدار رائے مبتنی پر ہے جب تک صائد کو یہ ظن غالب نہ ہو جائے کہ یہ اپنی اہلی عادت سے ہٹ گیا ہے اس وقت تک وہ معلّم نہیں بنے گا۔ شافعیہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے ان کے نزدیک کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ اصل مدار عرف پر ہے عرفیت جتنی مرتبہ کتے کے خود نہ کھانے سے معلّم سمجھا جاتا ہو اتنی مرتبہ سے ہی معلّم ہو جائے گا۔

پانچویں شرط کتا اس جانور کو شکار کرنے کے بعد مالک کے حوالہ کرنے سے پہلے خود نہ کھائے، اگر خود کھالے تو حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے امام احمد کی اصح روایت اور شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے امام مالک کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے جبکہ کتے کی تعلیم ثابت ہو چکی ہو امام احمد کی ایک روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے۔ حنفیہ اور جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث بحوالہ صحیحین ہے اس میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے

۱۔ مغنی ابن قدامہ ص ۵۴۲ ج ۸۔ ۲۔ ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۴۔

۳۔ ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۴۔

۴۔ مذاہب دیکھئے مغنی ابن قدامہ ص ۵۴۲ ج ۸ والمجموع شرح المہذب ص ۹۰ ج ۴۔

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ فرمایا ہے ”وإن أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه“ اسمیں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے جانور کے کھانے سے منع فرمادیا ہے۔

قائلین حلت حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ سے استدلال کرتے ہیں جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ إذا أرسلت كلبك وذکرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سنن صحیحین کی مذکورہ بالا حدیث کے ہم پلہ نہیں ہو سکتی۔ دوسرے ہو سکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو کہ شکار مالک کے حوالہ کرنے کے بعد اس سے کھالے تو اس کا کھانا جائز ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں اختلاف تو اس صورت میں ہے جبکہ کتا شکار کو مالک کے حوالہ کرنے سے پہلے خود کھالے یہ حدیث اس اختلاف فی صورت کے متعلق نہیں ہے۔

کتے کے شکار کے حلال ہونے کی چھٹی شرط یہ ہے کہ کتا اس جانور پر کچھ زخم بھی کرنے اگر بغیر زخم کے ہی جانور مر جائے تو اس کا کھانا امام ابو حنیفہ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ناجائز ہے شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے۔ حنفیہ اور جہور کی دلیل یہ ہے کہ صید کلب فزع اضطراری کے حکم میں ہے اور فزع اضطراری اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے جبکہ جانور کے جسم پر کہیں زخم بھی ہو اقرآن کریم کی آیت ”وما علمتم من الجوارح“ میں بھی اس شرط کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اس لئے کہ جرح کا معنی زخم کرنا آتا ہے۔

کتے وغیرہ کے شکار کے حلال ہونے کی یہ چند اہم شرطیں ہیں ان کے علاوہ فقہاء نے اور بھی بہت سی شرطیں لکھی ہیں بلکہ یہاں صرف ان شرطوں کو ذکر کیا گیا ہے جن کا جاننا اس باب کی حدیثیں سمجھنے کے لئے ضروری تھا۔

۱۔ سنن ابوداؤد ص ۳۸ ج ۲۔ ۲۔ دیکھئے معنی ابن قدامہ ۵۴۴ ج ۸

۳۔ المجموع شرح المہذب ص ۱۰۳ ج ۱۔ ۴۔ فقہاء اخاف نے اس موقع پر پندرہ شرطیں ذکر کی علامہ شامیؒ نے بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ ان کو ذکر کیا ہے اس لئے ان کی عبارت نقل کر دینا مناسب ہے۔ (قوله بخمسة عشر شرطاً) خمسة في الصائد: وهو أن يكون من أهل الذكاة وأن يوجد منه الإرسال وأن لا يشاركه في الإرسال من لا يحل صيده وإن لا يتولك التسمية عامداً وأن لا يشترك بين الإرسال والأخذ بعمل آخر وخمسة في الكلب: أن يكون معلماً، وأن يذهب على سنن الإرسال، وأن لا يشاركه في الأخذ ما لا يحل صيده، وأن يقله جرحاً وأن لا يأكل منه وخمسة في الصيد، (بأن لا يصدره ولا يوطئ فريسته)

متروک التسمیہ ذبیحہ کا حکم | اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جانور کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا چاہیے اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص ذبح

اختیاری کے وقت تسمیہ چھوڑ دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں مذاہب کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔ اگر تسمیہ ناسیا چھوٹ گئی ہو تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے بعض اصحاب ظواہر کا یہ مذہب ہوا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیا کا کھانا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر تسمیہ جان بوجھ کر چھوڑ دے تو اس کے متعلق ائمہ اربعہ کا بھی اختلاف ہوا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور جمہور علماء کے نزدیک متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز نہیں ہے امام احمد کی مشہور روایت بھی یہی ہے شافعیہ کے نزدیک جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑنا مکروہ ہے لیکن ترک تسمیہ کی وجہ سے ذبیحہ حرام نہیں ہوگا وہ حلال ہی ہوگا۔

حنفیہ اور جمہور کی دلیل | حنفیہ اور جمہور کی دلیل یہ آیت ہے۔ وَلَا تَأْكُلُوا مما لو عِدَ ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَهُنَّ لَفُسْقٌ۔ اس آیت میں ذبیحہ کے کھانے سے نہی کی گئی ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، نہی کا اصل مقتضا تحریم ہے اس لئے متروک التسمیہ (عامداً) کا کھانا حرام ہوگا۔

اس آیت کا پہلا حصہ یہ ہے **وَلَا تَأْكُلُوا** اما ذکر اسم اللہ علیہ اس میں اس ذبیحہ کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اللہ کا نام لینا عام ہے خواہ حقیقت ہو یا حکماً، حکماً تسمیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اللہ کا نام لیا تو نہ ہو لیکن اس کی حالت یہ بتا رہی ہو کہ اگر اسے عذر (مثلاً نسیان کا یا گونگاہی کا عذر نہ ہوتا تو وہ ضرور اللہ کا نام لیتا۔ متروک التسمیہ ناسیا پر گو حقیقت ذکر اللہ نہیں کیا گیا لیکن حکماً تسمیہ موجود ہے اس لئے اس کا کھانا بھی جائز ہوگا۔ اب آیت کے دونوں حصوں سے معلوم ہوا کہ متروک التسمیہ ناسیا حلال ہے اور متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز نہیں ہے۔

ہم نے کہا کہ **فَلَا تَأْكُلُوا** اما ذکر اسم اللہ علیہ میں ذکر اسم اللہ عام ہے خواہ حقیقت ہو یا حکماً اس تعلیم پر بہت سے قرائن موجود ہیں مثلاً :

گزشتہ صفحہ کا بغیر حاشیہ: اَنْ لَا يَكُونَ مِنَ الْحَشْرَاتِ، وَاَنْ لَا يَكُونَ مِنْ بَنَاتِ الْمَاءِ إِلَّا السَّمَكُ، وَاَنْ يَمْنَحَ نَفْسَهُ بِجَنَاحِهِ أَوْ قَوَائِمِهِ، وَاَنْ لَا يَكُونَ مَقْنُونًا بِنَابِهِ أَمْخَلَبَهُ وَاَنْ يَمُوتَ بِهَذَا قَبْلَ اَنْ يَمْلَأَ إِلَى ذَبْحِهِ (رد المحتار ص ۴۶۲ ج ۶ طبع ایچ ایم سعید کراچی)۔
لہ مذاہب دیکھئے شرح مسلم نووی ص ۳۵ ج ۲ والمغنی لابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۸۔

(۱) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیا کا کھانا جائز ہے مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ المسلمو یکفیه اسمہ فیان نسی ان لیسى حین یذبح فلیسہ ولی ذکر اسم اللہ شر لیا کل اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ حکماً بھی معتبر ہے۔
(۲) گونگے میں اگر باقی اہلیت ذبح کی شرائط موجود ہوں تو اس کا ذبیحہ بالاجماع حلال ہے۔ گو ناکا حقیقتہً تو تسمیہ نہیں کہہ سکتا اس کی تسمیہ حکماً ہی ہوتی ہے معلوم ہوا تسمیہ حکماً بھی معتبر ہے۔

شافعیہ کی دلیل شافعیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عموماً بھی کھانا جائز ہے۔ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، صحابہ نے عرض کیا تھا یہ تو مسلم حضرات جو گوشت لے کر آتے ہیں اس کے بارے میں ہمیں علم نہیں ہوتا کہ ان پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے یا نہیں؟ آنحضرت ﷺ نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرمادی اور فرمایا کہ کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کر، اس سے معلوم ہوا کہ ذبیحہ پر تسمیہ ضروری نہیں ہے بغیر تسمیہ کے بھی ذبیحہ حلال ہوتا ہے بھی تو آنحضرت ﷺ نے اس کے کھانے کی اجازت دی ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتی تو ترک تسمیہ کے احتمال کے باوجود اسکو حلال قرار نہ دیتے۔

جواب اس حدیث سے استدلال اس صورت میں درست ہو سکتا تھا جبکہ صحابہ کو ترک تسمیہ عموماً کا یقین یا ظن غالب ہوتا، حدیث میں کوئی بات نہیں ہے جس سے یہ معلوم کہ ان حضرات کو ترک تسمیہ کا ظن یا یقین تھا بلکہ ظاہر حدیث یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ترک تسمیہ کا دہم تھا کہ شاید اللہ کا نام نہ لیا ہو، جواب میں آنحضرت ﷺ اتنی بات فرمانا چاہتے ہیں کہ مسلمان کے حال کو صلاح پر ہی محمول کرنا چاہیے جب ہم اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہ ہو یعنی یہی سمجھنا چاہیے کہ اسے اللہ کا نام نہ لیا ہو گا اس قسم کے دہم کا اعتبار نہیں کرنا چاہیے اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے اگر ذبیحہ سلم کے بلے میں یہ دہم ہو جائے کہ شاید انھوں نے تسمیہ چھوڑ دی ہو تو اس دہم کا اعتبار نہیں ہو گا اور اسکا کھانا ناجائز ہے اور اسکے توہم بھی قائل ہیں اذکروا اسم اللہ علیہ وکلو۔ اصل تو آنحضرت ﷺ یہی فرمانا چاہتے ہیں کہ اس دہم کا اعتبار نہیں دہم سے حلت و حرمت کے مسائل نہیں بدلتے، لیکن آپ نے صراحتاً یہ انداز اختیار نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سے مسائل کی زیادہ تسلی نہیں ہو سکتی تھی اس کی تسلی کے لئے اور قطع دہم کیلئے دوسرا اسلوب اختیار فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اگر ذابح نے بالفرض اللہ کا نام نہ بھی لیا ہو تو تم کھاتے وقت لے لینا، یہ مطلب نہیں ہے کہ تسمیہ اکل تسمیہ ذبح کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

۱۔ تفصیل دیکھئے اعلام السنن ص ۶۷ تا ۶۹ ج ۱۷۔

۲۔ المجموع مشیح المہذب ص ۷۷ ج ۹ نقلاً عن ابن المنذر۔ ۳۔ اشرف التوضیح ص ۲۰۲ ج ۱۔

فَاِذَا دُمِيتَ بِسَهْمِكَ فَادْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ۔
تیر وغیرہ سے شکار کرنے کا حکم
 کے پہلے حصہ میں آلہ حیوانیہ کا ذکر تھا یہاں سے آلہ جہاد یہ کا ذکر شروع ہوتا ہے۔

تیر وغیرہ سے جانور شکار کیا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکاری اس جانور کو زندہ پالے اس صورت میں تو اس کو ذبح کرنا ضروری ہے دوسری صورت یہ ہے کہ شکاری اس کو زندہ نہ پاسکے زیر بحث حدیث میں اسی صورت کا حکم بیان کیا گیا ہے اس صورت میں وہ جانور بغیر ذبح اختیاری کے ہی حلال ہو جائے گا چند شرطوں کے ساتھ، چند اہم شرطیں یہ ہیں۔

(۱) تیر وغیرہ چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے اگر تسمیہ عامہ اچھوڑ دے تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس لئے کہ شکار کے یہ صورت ذبح اضطراری ہی کی ایک صورت ہے اور تسمیہ جس طرح ذبح اختیاری میں مفروضی ہے اسی طرح ذبح اضطراری میں بھی ضروری ہے۔ ہاں اگر تسمیہ بھول کر چھوٹ جائے تو اس کا کھانا جائز ہے، اس حدیث میں بھی آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے عدی بن حاتمؓ کو تسمیہ کا حکم دیا ہے اِذَا رَمِيتَ بِسَهْمِكَ فَادْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ۔

(۲) اس بات کا یقین یا ظن غالب ہو کہ شکار کی موت اس شکاری کے تیر وغیرہ کی دھبے سے واقع ہوئی ہے، اگر اس بات میں تردد ہو جائے کہ اس کی موت شکاری کے آلہ اصطیاد کی دھبے سے ہوئی ہے یا کسی اور دھبے سے، یا اس بابت کا ظن غالب یا یقین ہو جائے کہ یہ موت کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہے۔ تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

لہذا اگر تیر چلانے کے بعد شکار گم ہو گیا اور شکاری اس کی تلاش میں لگا رہا ایک دن کی تلاش کے بعد اس کو ایسی حالت میں پالیا کہ اس پر شکاری کے تیر کے علاوہ کسی اور سبب موت کا نشان نہیں ہے تو اس کا کھانا جائز ہے کیونکہ اغلب یہی ہے کہ اس کی موت شکاری کے تیر کی دھبے سے واقع ہوئی ہے۔ فَاِنْ غَاب عَنْكَ يَوْمًا فَلَمْ يَجِدْ فِيْهِ اِلَّا اَثَرَ سَهْمِكَ فَكُلْ اِنْ شِئْتَ۔

اگر شکاری کے تیر گئے کے بعد وہ جانور پانی میں گر گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اب تردد ہو گیا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کی موت تیر گئے سے ہوئی ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ پانی میں گرنے کی دھبے سے اس کی موت واقع ہوئی ہو۔ (وَ اِنْ وَجَدْتَهُ غَرِيقًا فِي الْمَاءِ فَلَمْ يَأْكُلْہٗ)۔

(۳) اگر شکار غائب ہونے کے بعد ملے تو اس کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ شکاری اس کے

پانے تک اس کی تلاش میں لگا رہے، اگر اس نے تلاش چھوڑ دی اس کے بعد شکار مل گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں، تلاش کرنا عام ہے خواہ خود تلاش کرے یا کسی کو اس کام پر مقرر کر دے۔

(۴) ایسے شکار کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ الہ ایسا ہو جس کے دباؤ اور ثقل کی وجہ سے جانور کی موت واقع نہ ہو بلکہ اس کی دھار اور تیزی اس کی موت کا سبب بنے جیسے تیر وغیرہ، لہذا اگر کوئی پتھر وغیرہ مارا اس کی وجہ سے جانور مر گیا یا تیر عرفانگا اس سے مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ موقوفہ کے حکم میں ہوگا۔ اگلی حدیث کے مندرجہ ذیل حصہ میں اسی شرط کا ذکر ہے۔

قلت إنا نرعى بالمعراض قال كل ما خرق وما أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيد
فلا تأكل ۳۵۷۔

خرق خرّق کا معنی کسی چیز کی ٹوک اور دھار لگنا۔ اصاب بعرضہ عرضا لگنے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے ثقل اور دباؤ کی وجہ سے موت آئے ٹوک اور دھار موت کا سبب نہ بنے۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ جس جانور کو معراض کے ساتھ شکار کیا جائے اس کا کیا حکم ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں ایک اصول بیان فرمایا کہ جس چیز کی ٹوک اور دھار سے جانور کی موت واقع ہو اس سے شکار کیا جانور کھانا جائز ہے اور جس چیز کے دباؤ کی وجہ سے موت واقع ہو وہ موقوفہ میں داخل ہے اس کا کھانا جائز نہیں، قرآن کریم نے بھی صراحتہً موقوفہ کے کھانے سے نہی فرمائی ہے۔

وعن أبي ثعلبة الخشني قال قلت يا نبي الله إنا يا أرض قوم أهل الكتاب افنا
كل فأنيتهم الخ ۳۵۸۔

حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کے متعلق سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس کے علاوہ کوئی اور برتن مل جائیں تو انہیں استعمال نہ کرو اور اگر دوسرے نہ ملیں تو ان کو استعمال کر لیا کر دیکھ استعمال کرنے سے پہلے انہیں دھو لیا کرو۔

برتنوں میں اگر نجاست کا یقین یا غلبہ نہ ہو تو کفار کے برتن دھولینا مستحب ہے اس لئے کہ ان میں احتمال نجاست ہے۔

فإن وجدتموهما فلا تأكلوا منهما۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے برتن

موجود ہوں تو کفار کے برتن دھو کر استعمال کرنا بھی مکروہ ہے۔ مُراد یہاں وہ برتن ہیں جن کو اہل کتاب عموماً نجاست میں استعمال کرتے ہوں مثلاً خنزیر کا گوشت پکاتے ہوں ان میں شراب ڈالتے ہوں اس صورت میں ان کو دھو لینے کے بعد طبعی کراہت باقی رہتی ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ ان برتنوں کو دھو کر بھی استعمال نہ کیا جائے جبکہ دوسرے برتن مل سکتے ہوں اگر وہ برتن ایسے ہوں جن کو وہ عموماً نجاست میں استعمال نہ کرتے ہوں تو ان کو دھو کر استعمال کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَمَيْتَ بِسَهْمِكَ فغَاب عَنْكَ فَاذْكُتْهُ فَلَكَ مَا لَرَيْنَتَيْنِ ۳۵۴۔

اس حدیث میں اس شکار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس میں تغیر رائحہ نہ ہوا ہو۔ یہ شرط استحبائی ہے یعنی اگر متن پیدا ہو گیا تو بہتر یہ ہے کہ اس کو نہ کھائے فی نفسہ وہ جانور حلال ہے۔

عن عائشة قالت قالوا يا رسول الله إن هنا أقوامًا حديث عهد بهو بشرک یا تو تنابلمان لا ندری الخ ۳۵۴۔

حاصل اس حدیث کا یہ ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے عرض کیا کہ بعض لوگ ایسے ہیں جو ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں اس سے پہلے وہ مشرک تھے ایسے لوگ گوشت لاتے ہیں اس کے بارہ میں یہ خدشہ ہوتا ہے کہ شاید اس جانور کو ذبح کرتے وقت انہوں نے اللہ کا نام نہ لیا ہو کیا ایسے گوشت کا کھانا جائز ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا کہ تم خود کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کرو مطلب یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہیں تو یہی گمان کرنا چاہیئے کہ انہوں نے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام ہوگا، محض اس وہم کی بنیاد پر کہ شاید انہوں نے تسمیہ چھوڑ دی ہو اس کو حرام سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو کھانا لینا چاہیئے اور کھاتے وقت خود بسم اللہ پڑھ لینی چاہیئے اس لئے کہ کھانا شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، اپنے فعل کا اہتمام کرنا چاہیئے اور دوسروں کے بارہ میں ادہام کی بنیاد پر بدگمانی نہیں کرنی چاہیئے۔

عن رافع بن خدیج قال قلت يا رسول الله اننا لاقوا العدو وعدنا الخ ۳۵۴۔

اس حدیث میں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ہر ایسی چیز سے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے جو اپنی دھار کی وجہ سے (رگوں کو کاٹ دے اور خون بہا دے جیسے باتس کا چھلکا وغیرہ۔ البتہ دو چیزوں کے ساتھ ذبح کرنے سے ممانعت فرمادی ہے ایک دانت اور دوسرے ناخن۔ دانت سے ممانعت کی وجہ یہ ارشاد فرمائی کہ یہ ایک بڑی ہڈی ہے اور ہڈیوں کو پاک رکھنے کا حکم ہے (کما مر فی کتاب الطہارۃ) اور

ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کی ممانعت اس لئے فرمائی کہ یہ اہل حبشہ کی چھریاں ہیں، یعنی اہل حبشہ کی ناخن سے ذبح کرنے کی ہے ان کے ساتھ تشبہ سے بچنے کے لئے اس سے یہی فرمادی۔

دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ دانت منقول ہو اور ناخن کٹا ہوا ہو دوسرے یہ کہ وہ دانت یا ناخن انسان کے جسم سے الگ نہ ہو، پہلی صورت میں ذبح کرنے کا یہ فعل تو مکروہ ہے لیکن ذبیحہ حلال ہوگا (بشرطیکہ رگیں کٹ جائیں اور خون بہہ جائے) دوسری صورت میں فعل مکروہ ہی ہوگا البتہ ذبیحہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر ذبح اس انداز سے ہو کہ اس جانور کی موت واقع ہونے میں دباؤ اور بوجھ کا دخل نہ ہو تو وہ حلال ہے اور اگر دباؤ اور بوجھ کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو ذبیحہ کا کھانا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ منخنقہ یا موقوذہ بن جائے گا، چونکہ سن غیر مقطوع سے ذبح کرنے کی صورت میں عموماً دباؤ اور بوجھ مستحق ہو رہی جاتا ہے اس لئے بعض اوقات مطلقاً کہہ دیا جاتا ہے کہ سن غیر مطلق سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں ہے، اصل مسئلہ یہی ہے کہ اگر ثقل کی وجہ سے موت واقع ہو تو حرام ہے اور اگر ایسی صورت ہو سکے کہ بغیر ثقل کے صرف ان چیزوں کی ٹوک یا دھار کی وجہ سے جان نکلے تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا (گو فعل مکروہ ہوگا) مثلاً ایک شخص دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر اس کا ناخن جانور کی گردن پر پھیر دیتا ہے۔

وَأَصْبَحْنَا نَهَبِ ابِلٍ وَغَنَمٍ فَتَدْمَنُهَا بَعِيرُ الْحِجْرِ

ذبح کی دو قسمیں ہیں (۱) ذبح اختیاری (۲) ذبح اضطراری۔ ذبح اختیاری میں جانور کے حلق کی مخصوص رگوں کو کاٹنا ضروری ہے۔ ذبح اضطراری کا حکم یہ ہے جانور کے جس حصہ پر بھی زخم ہو جائے (چند شرطوں کے ساتھ) وہ حلال ہو جاتا ہے۔ ذبح اضطراری کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً کتے باز یا تیر وغیرہ کا شکار ذبح اضطراری میں داخل ہے ان کے بقدر ضرورت مسائل بیان ہو چکے ہیں۔

گھریلو جانوروں میں اصل تو یہی ہے کہ ان کو معروف طریقہ سے ذبح کیا جائے تو ذبح اضطراری بھی کافی ہو جائے گا یعنی اللہ کا نام لے کر کسی ٹوک دار یا دھاری دار چیز سے اس کو زخم کر دے جس کی وجہ سے موت واقع ہو جائے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، مثلاً کوئی اونٹ بیل وغیرہ بھاگ جائے ان کو پکڑنا مشکل ہو تو بسم اللہ پڑھ کر ددر سے تیر وغیرہ لگا دینا کافی ہوگا۔ اس کا حکم عام شکار والا ہو جائے گا، اسی طرح سے اگر کوئی جانور کسی کنویں وغیرہ میں گر جائے اور اس کو معروف طریقہ سے ذبح کرنا مشکل ہو تو اوپر سے کوئی دھاری دار ٹوک دار مار کر زخمی کر دے تو وہ بھی حلال ہو جائے گا بشرطیکہ یہ ظن غالب نہ ہو کہ اس کی موت کسی اور وجہ سے (مثلاً گرنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔

وعنه ان النبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعن من اتخذ شيئاً فيه الروح غرضاً منه ۲۵۷

یعنی کسی جانور کو شکار کر کے کھانا مقصود نہیں ہے اور نہ اس کی ایذا سے بچنا مقصود ہے صرف نشانہ کی مشق کے لئے یا صرف دل لگی کیلئے کسی جاندار چپیز کو تختہ مشق بنانا ہے تو نبی کریم صَلَّى اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص پر لعنت فرمائی ہے اس لئے کہ یہ شخص بلا مقصد ایک جان کو ضائع کر رہا ہے۔

عن جابر ان النبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ذكوة الجنين ذكوة أمه ۲۵۸

اگر کسی حاملہ جانور کو ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے بچہ نکلا تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ بچہ زندہ ہو اس کو مستقلاً ذبح کرنا ضروری ہے مستقلاً ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ جس وقت وہ بچہ ماں کے پیٹ سے نکلا ہے اس وقت مردہ ہو اس کے بارہ میں اختلاف ہے صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے اس کی ماں کا ذبح ہی۔۔۔۔۔ اس کا ذبح سمجھا جائے گا امام صاحبؒ کے نزدیک ایسے جنین کا کھانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔
امام شافعی و صاحبین کی دلیل ذکوة الجنین ذکوة أمه جنین کا ذبح اس کا ماں کے ساتھ مستحق

ہو گیا۔
امام صاحب کی دلیل امام صاحبؒ کے موقف پر مختلف اندازوں سے استدلال کیا گیا ہے مثلاً بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ ایسا بچہ جو ماں کے پیٹ سے مردہ نکلا ہے مخنقہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ اغلب یہی ہے کہ ماں کے ذبح کے بعد بچے کی موت سانس گھٹنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور مخنقہ کی حرمت نص قرآن سے ثابت ہے۔

نیز جنین کی حیات ایک مستقل حیات ہے یہی وجہ ہے کہ ماں سے انفضال کے بعد بھی وہ زندہ رہتا ہے اسی طرح کبھی ماں کے مرنے کے بعد بھی جنین زندہ رہتا ہے معلوم ہوا حیات میں دونوں مستقل نفس ہیں لہذا دونوں کے لئے مستقل ذبح کی ضرورت ہے ایک کا ذبح دوسرے کیلئے کافی نہیں ہوگا اسی لئے ابراہیم نجفیؒ کا ارشاد ہے لا تکون ذکاة نفس ذکاة نفسین۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب اور حدیث کا مطلب امام شافعیؒ نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے اول تو اس حدیث

کی سندوں پر بعض محدثین نے کلام کیا ہے اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک

و عینک عیناها و جیدک جیدها سوی ان عظم الساق منک دقیق

امام صاحب نے حدیث کا جو مطلب بیان فرمایا ہے اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں ذکاۃ اُمہ نصب کے ساتھ بھی آیا ہے اس صورت میں ذکاۃ منصوب بنزع الخافض ہوگا یعنی کنذکاۃ امر نیز امام صاحب نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ اس لئے بھی راجح ہے کہ اسی صورت میں دلائل میں تعارض نہیں رہے گا اگر دوسرا مطلب لیا جائے تو دلائل میں تعارض ہو جائے گا اس حدیث کے مقتضی اور حرمت مستخفۃ والی نصوص میں تعارض ہوگا ظاہر ہے کہ وہ مطلب مراد لینا اولیٰ ہے جس سے نصوص میں تعارض نہ رہے۔

باب فکر القلب

امراؤل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جو شخص کتا رکھے اس کے اعمال میں سے روزانہ دو قیراط کم ہو جاتے ہیں جبکہ اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیثوں میں آ رہا ہے کہ اس کے عمل میں سے روزانہ ایک قیراط کم ہوتا ہے دونوں میں بظاہر تعارض ہے، تطبیق میں مختلف وجوہ ذکر کی گئی

ہیں بعض نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ فرق کلاب کی نوعیت کے فرق کی وجہ سے ہو زیادہ تکلیف دہ کتا رکھنے کی صورت میں ایک قبلاؤ کم ہوتا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ فرق اختلاف مواضع کی وجہ سے ہو مگر ادریس نے میں کتا رکھا جائے تو ایک قبلاؤ کم ہوتا ہے۔

امرثانی اقتناء کلاب کی خدمت بیان کرتے ہوئے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں تین قسم کے کتوں کا استثناء ہے۔ کھیتی باڑی کے کتے کا بھی استثناء ہے، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں کلاب زرع کا استثناء نہیں ہے۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے سامنے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث پیش کی گئی تو آپ نے فرمایا یرحمہ اللہ ابا ہریرہؓ کان صاحب زرع، اس پر یحییٰ اور مسکین حدیث یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کو بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر اعتقاد نہیں تھا، ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ چونکہ ابو ہریرہؓ کا اپنی کھیتی ہے اس لئے انہوں نے کتب زرع کا استثناء ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ کو متہم بالوضع کہ ہے میں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی ضرورت سے حدیث میں چند لفظوں کا اضافہ کر لیا، جب خود صحابہؓ ہی کو ان کی روایت پر اعتقاد نہیں تھا تو ہم ان احادیث پر کیسے اعتماد کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ اعتراض انتہائی سطحیت اور بد فہمی پر مبنی ہے حضرت ابن عمرؓ یہ نہیں فرمانا چاہتے کہ چونکہ ابو ہریرہؓ کو ضرورت تھی اس لئے انہوں نے کلاب زرع کا استثناء نقل فرمادیا بلکہ حضرت ابن عمرؓ کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کا زندگی کے جس شعبہ سے تعلق ہو اس کے متعلق مسائل کا اس کو زیادہ استحضار رہتا ہے، آنحضرت ﷺ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تھی تو کلاب زرع کا استثناء بھی فرمایا تھا لیکن ابو ہریرہؓ کا چونکہ زراعت سے عملی تعلق بھی تھا اس لئے ان کو لا کلاب زرع والا جھٹ بھی یاد رہ گیا اور مجھے چونکہ عملاً اس سے واسطہ نہیں پڑتا اس بات کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں خود ابن عمرؓ سے بھی کلاب زرع کا استثناء منقول ہے اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت سن کر خود ابن عمرؓ کو بھی کلاب زرع کا استثناء یاد آگیا اور انہوں نے اسے نقل کرنا شروع کر دیا یا حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر اعتقاد کرتے ہوئے ان سے اس استثناء کو نقل فرمانا شروع فرمادیا ہو، بہر حال اتنی بات واضح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما کا مقصد حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر عدم اعتقاد کا اظہار نہیں ہے۔

امرثالث اس باب کی احادیث سے ثابت ہوا کہ سوائے ان کلاب کے جو مستثنیٰ ہیں کتا رکھنا مکروہ تحریمی ہے تین قسم کے کتوں کا استثناء تو صراحتہ احادیث میں آ رہا ہے ان کے علاوہ اور بھی بعض صورتوں کو فقہاء نے ان مستثنیٰ صورتوں کے ساتھ ملحق قرار دیا ہے، مثلاً بوقت ضرورت چوروں ٹکا کوؤں سے

حفاظت کے لئے بھی فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ علماء اسلام شریعت نے لکھا کہ کتوں کے اندر بہت سی بدخلیتیں ہوتی ہیں جو ان کی صحبت رکھنے والے کی طرف بھی منتقل ہوتی ہیں، جن صورتوں میں کتا رکھنا جائز ہے ان صورتوں میں بھی اس سے دلی شغف رکھنے اور شوقیہ انداز اختیار کرنے سے احتراز کرنا چاہیے وگرنہ اقتنا، کلب کے جواز کے باوجود اس قسم کی نحوستوں کے منتقل ہونے کا خطرہ ہے۔

باب ما یحل اكله وما یحرم

عن جابر أن رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى يعم خيبر عن لحوم الحمير الأهلية وأذن في لحوم الخيل ۳۵۹

لحوم الخيل کا حکم گھوڑے کے گوشت کا کیا حکم ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں امام شافعی امام احمد اور صاحبین کے نزدیک حلال ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے، پھر مشائخ کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی بغض مشائخ کی تخریج یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے اور بعض کے رائے یہ ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے۔ صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے فقہ حنفی کی بعض فروع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً سور خیل مشہور روایت کے مطابق ظاہر ہے اسی طرح امام صاحب کے نزدیک اس کے پیشاب کا حکم بول مالوکل لحمہ واللہ ہے اس قسم کے فروع سے بھی ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے۔

دلیل قائلین حلت جو حضرات لحوم خیل کی عدم کراہت کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے اس میں یہ بھی ہے وأذن في لحوم الخيل

آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے موقع پر لحوم خیل کی اجازت مرحمت فرمائی۔

دلائل کراہت کراہت پر امام ابو حنیفہ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۷ قرآن کریم میں الخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة الله تعالى

لہ فتاویٰ عالمگیریہ ص ۳۶۱ ج ۵۔ ۳۵۰ عدد القاری ص ۱۳۸ ج ۲۱۔ ۳۵۰ اعلام السنن ص ۱۳۹ ج ۱۲۔

نے اپنے احسانات کا تذکرہ فرماتے ہوئے خیل کا بھی ذکر فرمایا اور اس کے دو منافع ذکر کئے ہیں ایک رکوب دوسرے زینت اگر گھوڑے کا گوشت حلال ہوتا تو موضع اعتنان میں اس نعمت کا تذکرہ ضرور ہوتا اس لئے کہ اکل بہیم نعمتوں میں سے ہے۔

(۲) اس باب کی فصل ثانی میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث بحوالہ ابو داؤد نسانی ان رسول اللہ ﷺ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نہی عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر۔

وجہ ترجیح یا تطبیق اگر کراہت تحریمیہ والا قول لیا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں ترجیح فالاطریق اختیار کرنا پڑے گا ہمارے پیش کردہ دلائل محرم ہیں اور دوسرے مباح محرم کوین پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

اگر کراہت تنزیہیہ والا قول لیا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں بڑی آسانی سے تطبیق ہو سکتی ہے پہلے قسم کے دلائل نفس اباحت پر دلالت کر رہے ہیں اور دوسرے دلائل کراہت تنزیہیہ پر اس صورت میں نہیں اس وجہ سے نہیں کہ ان کا گوشت حرام ہے بلکہ یہی کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کھانے میں تو نفیرت آلہ جہاد کا خطرہ ہے اس لئے کھانے سے ممانعت فرمادی۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ وَصَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم الضب لست اكلہ ولا احرمه فلا۔
گوہ کا حکم ضب ایک جانور ہے جس کو فارسی میں سوسمار اور اردو میں گوہ کہتے ہیں گوہ کے بارو میں امام طحاوی نے تین قول نقل فرمائے ہیں۔

- (۱) ایک قوم کا مذہب یہ ہے کہ گوہ حرام ہے اس قوم سے مراد اعمش اور زید بن وہب وغیرہ ہیں۔
- (۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ گوہ کھانا حلال ہے یہ مذہب ہے ائمہ ثلاثہ اور اصحاب ظواہر کا۔
- (۳) حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ گوہ مکروہ ہے، پھر مشائخ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی دونوں طرف مشائخ کی آراء ہیں امام طحاویؒ نے کراہت تنزیہیہ کو ترجیح دی ہے اور بھی بہت سے مشائخ حنفیہ کی یہی رائے ہے لیکن ہدایہ کے ظاہر سے اور عام متون سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے۔

(۱) حضرت ابن عمرؓ کی زیر بحث حدیث آنحضرت ﷺ نے فرمایا الضب لست اكلہ ولا احرمه۔
دلائل قائلین حلت

(۱۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث جو زیر بحث کے بعد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے سامنے گوہ ہیش کئی تو آپ نے متبادل فرمانے سے انکار کر دیا حضرت خالد بن الولیدؓ نے پوچھا کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں چنانچہ حضرت خالد نے آنحضرت ﷺ کے سامنے اس کو کھالیا اور آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا، معلوم ہوا اس کا کھانا جائز ہے؟

دلائل کراہت (۱) فصل ثانی میں حضرت عبدالرحمن بن شبلؓ کی حدیث بحوالہ ابو داؤد ان السبئی **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** ذَهَبَ عَنْ أَهْلِ الْحِمْيَرِ الضَّبَّ. آنحضرت ﷺ نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔

(۲) امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ ان کو کسی نے گوہ کا ہدیہ دیا نبی کریم ﷺ سے پوچھا تو آپ نے اس کے کھانے سے نہی فرمادی، ایک بھیک مانگنے والا آیا حضرت عائشہؓ نے گوہ اس کو دینا چاہی تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا اَلْطَّعْنِيهِ مَا لَا تَأْكُلِينَ۔

وجہ ترجیح اگر لحم ضنب کو مکروہ تنزیہی کہا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں تطبیق یہ ہوگی کہ پہلے قسم کے دلائل نفس اباحت پر دلالت کرتے ہیں اور دوسرے قسم کے دلائل کراہت تنزیہیہ پر دلالت کر رہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کراہت تحریمیہ والا قول لیا جائے۔ جیسا کہ دوسری قسم کے دلائل کے ظاہر کا تقاضا ہے۔ تو وجہ ترجیح حسب ذیل ہوں گے۔

(۱) پہلے دلائل مبیح ہیں اور دوسرے دلائل محرم ہیں جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے اس ضابطہ کے مطابق دلائل کراہت کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

(۲) دوسرے قسم کے دلائل کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ ضنب حشرات الارض میں سے اس کا حکم بھی دوسرے حشرات الارض والا ہونا چاہیئے جیسے وہ حرام ہیں یہ بھی حرام ہونی چاہیئے۔

وَعَنْ مِيمُونَةَ اَنْ فَادِرَةً وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ فَمَاتَتْ فَسَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهَا فَقَالَ الْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوهُ ۚ

گھئی میں اگر چوب اگر جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کو چند امور کی شکل میں بیان کیا جاتا ہے۔
امراؤل گھئی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ گھئی جامد ہو دوسرا یہ کہ وہ گھئی مانع اور پگھلا ہوا ہو۔ اگر وہ گھئی جامد ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ چوب نکال دیا جائے اور اس کے اگر گرد جو گھئی ہے وہ بھی الگ کر

دیا جائے باقی گھی پاک ہے جسے ہوئے شہد اور شیر سے وغیرہ کا بھی حکم ہے۔

اگر وہ گھی مائع نہ ہو تو اس میں بھی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ گھی ناپاک نہیں ہوتا ان کے ہاں مائع اور جامد میں فرق نہیں ہے کیونکہ حنفیہ اور جمہور مائع اور جامد میں فرق کے قائل ہیں جامد میں سے چوبہا اور اس کا ماحول نکال کر باقی گھی کھایا جاسکتا ہے اگر مائع میں چوبہا مر جائے تو سارا گھی ناپاک ہو جائے گا۔

جو حضرات سمن مائع کی طہارت کے قائل ہیں وہ اس زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں مائع اور جامد میں کوئی فرق نہیں کیا گیا مطلقاً یوں فرمایا ہے القوہا و ماحولہا و کلواہ۔

حنفیہ اور جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے جو بحوالہ احمد والوداؤد اس باب کی فصل ثانی میں آ رہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں اِذَا وَقَعَتِ الْفَارَةُ فِي السَّمَنِ فَلَيْسَ كَانَ جَامِدًا فَالْقَوُّهَا وَمَا حَوْلَهَا وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ اس میں صراحتہً جامد اور مائع کے حکم میں فرق کیا گیا ہے۔

زیر بحث حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صرف سمن جامد کے بارہ میں ہے سمن مائع کا حکم ————— اس میں بیان نہیں کیا گیا۔ اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کے ماحول کو نکال دو۔ ظاہر ہے ماحول کا تعین جسے ہوئے گھی میں ہی ہو سکتا ہے پگھلے ہوئے میں ماحول متعین نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صرف جسے ہوئے گھی کے بارہ میں ہے۔

امرثانی | پگھلے ہوئے گھی وغیرہ میں چوبہا مر جائے تو جمہور کے نزدیک وہ ناپاک ہو جاتا ہے اس بات میں اختلاف ہوا ہے اس گھی سے کس نوعیت کا انتفاع جائز اور کس طرح کا ناجائز ہے۔ اس میں مشہور تین ہیں۔

(۱) امام احمد، حسن بن صالح اور بعض سلف کا مذہب یہ ہے کہ اس گھی سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں نہ کھانا جائز ہے نہ استصباح اور کسی اور نوعیت کا انتفاع، یہ حضرات استدلال کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے ان لفظوں سے وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ۔

(۲) امام مالک اور امام شافعی وغیرہما کا مذہب یہ ہے کہ اکل اور بیع کے علاوہ ہر قسم کا انتفاع جائز ہے حرمت اکل تو جمہور کے ہاں متفق علیہ ہے حرمت بیع کی یہ حضرات وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ احادیث میں مردار کی چربی کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اِذَا احْمَىٰ اَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ غَنَمَهُ، اس طرح کے گھی کا کھانا تو ناجائز ہے ہی، حدیث کے اس جملہ کی روشنی میں اس کی بیع بھی ناجائز ہونی چاہیئے۔

(۳) بعض سلف اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے گھلے کا کھانا ناجائز ہے اس کے علاوہ ہر قسم کا انتفاع جائز ہے، حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) بعض روایات میں یہ لفظ آئے ہیں وہ ان کا نام مائعاً فاستصبحوا بہ و انتفعوا بہ بمع بھی انتفاع کی ایک صورت ہے۔

(۲) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے ایسے گھلے سے استصبح کو جائز قرار دیا ہے یہ اثر حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہیں۔

(۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے حنفیہ والا مذہب منقول ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جو فلا تفرلوه کے لفظ آتے ہیں ان کا مطلب ہے فلا تفرلوه للأكل۔ باقی شافعیہ وغیرہ نے شوم میتہ والی حدیث سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حرمت و نجاست دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو حرام لعینہ اور نجس لعینہ ہو دوسری وہ جس میں نجاست یا حرمت مجاہدت کی وجہ سے آئے، حدیث میں جو ضابطہ بیان فرمایا گیا ہے وہ حرام لعینہ کے متعلق ہے کہ جب اس کا کھانا ناجائز ہے تو بمع بھی ناجائز، میتہ حرام لعینہ اور نجس لذائذ ہے۔ یہاں گھلے لعینہ ناپاک نہیں ہے بلکہ اس میں نجاست چوبے کی نجاست کی مجاورت کی وجہ سے آئی ہے اس لئے اس کو حرام لعینہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

جو چیزیں نچوڑنے سے نچر نہیں سکتیں یہ اگر ناپاک ہو جائیں تو ان کو پاک کیا جاسکتا ہے یا نہیں اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف ہوا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی چیزوں کو پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں، امام ابو یوسف کے نزدیک ایسی چیزوں کی تطہیر ممکن ہے مثلاً گندم وغیرہ کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو دھو کر خشک کر لیا جائے یہ عمل تین مرتبہ دہرایا جائے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے اس اختلاف میں اس طرح کا گھلے بھی داخل ہے جس میں چوہا مر گیا ہو، امام محمد کے نزدیک اس کی تطہیر نہیں ہو سکتی امام ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتی ہے ایسے گھلے کو پاک کرنے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ (۱) گھلے کی مقدار یا اس سے زائد پانی اس میں ڈالا جائے پھر اس کو آگ پر پکا یا جائے جب پکتے پکتے پانی ختم ہو جائے تو دوسری پھر تیسری مرتبہ اسی طرح کیا جائے۔

(۲) ناپاک گھلے یا تیل کو پانی میں ڈالا جائے اور اس کو ہلایا جائے گھلے یا تیل اُپر آ جائیں تو اس کو تار کر الگ کر لیا جائے تین مرتبہ اس طرح کیا جائے گھلے پاک ہو جائے گا۔

حاصل یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے گھئی کی تلہیر لیکن نہیں امام ابو یوسف کے نزدیک اسس کو پاک کیا جاسکتا ہے اور بھی بعض سلف کا یہی مذہب ہے امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے، بہت سے فقہاء اختلاف نے بھی امام ابو یوسف کے مذہب پر فتویٰ دیا ہے اس لئے کہ یہ ادس علی الناس ہے۔

عن ابن عمر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الجلالة والبانہا ص ۳۹۱۔
جلالہ کا لغوی معنی ہے جگہ کھانے والا جانور، جگہ کہنے میں لید وغیرہ کو یہاں جلالہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی خوراک کا بیشتر حصہ ناپاک چیزیں ہوں یہاں تک کہ اس گندگی کا اثر اس کے گوشت میں بھی ظاہر ہو جائے اور گوشت میں تن پیدا ہو جائے۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلالہ کا گوشت کھانے سے نہی فرمائی ہے، اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، حنفیہ حنا بلہ کے نزدیک یہ نہی تحریم کے لئے ہے، شافعیہ کی اس مسئلہ میں دو وجہیں ہیں ایک کراہت تحریمیہ والی دوسری کراہت تنزیہیہ والی ہے امام مالک بھی جلالہ کی عدم حرمت قائل ہیں بلکہ جلالہ کی کراہت عارضی ہے، اگر ایسے جانور کو کچھ دن گندگی کھانے سے باز رکھا جائے اور عام چائے کا اثر اس کے گوشت پر غالب ہو جائے اور گندگی کا اثر مطلوب ہو جائے تو اسس کا کھانا جائز ہے۔ گندگی کا اثر زائل کرنے کے لئے جانور کو کچھ دن تک مجبور کر رکھنا چاہیے اس میں بعض فقہاء کی دلوں کی تحدید بھی کی ہے مثلاً بعض نے مرغی کے لئے تین دن بکری وغیرہ کے لئے چار دن اور اونٹ و گائے وغیرہ کے لئے دس دن مقرر کئے ہیں، لیکن علامہ سرخسی وغیرہ نے اصح اس کو قرار دیا ہے کہ مدت کی تحدید نہ کی جائے بلکہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے، جتنی مدت میں اسے غلبہ ظن ہو جائے کہ نجاست کا اثر زائل ہو گیا ہے اس کے بعد کھانا جائز ہے بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلالہ پر سواری سے بھی منع فرمایا ہے سواری سے نہی حنفیہ کے ہاں بھی تنزیہی ہے۔

وعنه قال حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی یوم غیبہا اللحم الا نسیتہ الہ ص ۳۹۱۔
حمار وحشی جس کو نیل گائے بھی کہتے ہیں، کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ گھریلو گدھے کا گوشت ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حرام ہے، بعض سلف اس کی حلت کے بھی قائل ہیں جن میں حضرت ابن عباس،

لہ عمدۃ القاری ص ۱۹۲ ج ۳۔ ۲ رد المحتار علی الدر المختار ص ۳۳۴ ج ۱ (طبع ایچ ایم سعید کمپنی)

لہ اہل بلاد السنن ص ۱۹۷ ج ۱۷ ۳۵ مرقات ص ۱۳۰ ج ۸

حضرت عائشہ اور شعبی شامل ہیں۔

جمہور کی دلیلیں وہ احادیث صحیحہ کثیرہ ہیں جن میں ایک حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث بھی ہے بحوالہ ترمذی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے موقع پر حمر اہلیہ کو حرام قرار دے دیا تھا، حضرت جابرؓ ہی کی اس مضمون کی ایک حدیث فصل اول میں بحوالہ صحیحین گزر چکی ہے اسی طرح کی حدیث حضرت ابو ثعلبہؓ کی فصل اول میں بھی بحوالہ صحیحین گزر چکی ہے، فصل ثالث میں حضرت زاہر اسلمی کی حدیث بھی اسی مضمون کی بحوالہ بخاری آ رہی ہے، اسی طرح باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ (ص ۲۹) میں حضرت مقدم ابن معدیکربؓ کی ایک حدیث گزری ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ ألا یحل لکم الحمار الاھلی۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث تحریم پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ امام طحاویؒ نے تو احادیث حرمت کے متواتر ہونے کا بھی دعوے کیا ہے۔
اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمر اہلیہ سے جو ممانعت فرمائی ہے اس کی وجہ کی تھی، حافظ عینیؒ نے اس میں چار قول نقل فرمائے ہیں۔

- (۱) یہ نہی تشریعی تھی، یعنی اس کا گوشت شرعاً حرام کرنا مقصود تھا اس کا گوشت ناپاک ہے، کسی دقتی مصلحت کی وجہ سے ممانعت نہیں فرمائی تھی، اکثر علماء کی یہی رائے ہے۔
 - (۲) یہ گدھے گندگی کھاتے تھے اس لئے ممانعت فرمادی، جلالہ ہونے کی وجہ سے۔
 - (۳) مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے ان کو ذبح کر لیا گیا تھا اور تقسیم ہونے سے پہلے ان کو ذبح کر لیا گیا تھا اور تقسیم سے پہلے ذبح جائز نہیں اس لئے گوشت کے گرانے کا حکم فرمادیا۔
 - (۴) مسلمانوں کے پاس سواری کی قلت کا خطرہ تھا اس لئے منع فرمادیا۔
- زیادہ صحیح پہلی رائے ہی ہے ایک تو اس وجہ سے اکثر احادیث میں بغیر کسی قید کے حرمت کا ذکر ہے۔

۱۔ عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱۔ ۲۔ شرح معانی الآثار ص ۲۶۷ ج ۲۔

۳۔ عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱۔ ۴۔ حافظ عینیؒ فرماتے ہیں امام طحاویؒ نے بارہ صحابہ کی روایات ذکر کی ہیں جن میں مطلقاً تحریم کا ذکر ہے بغیر کسی قید کے (عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱) وہ بارہ صحابی یہ ہیں (۱) علیؓ، (۲) ابن عباسؓ، (۳) ابن عمرؓ، (۴) ابوسلیطؓ (یہ بڑی صحابی ہیں)، (۵) جابر بن عبد اللہؓ، (۶) براء بن عازبؓ، (۷) عبد اللہ بن اوفیؓ، (۸) الحکم بن عمرو الغفاریؓ، (۹) ابوہریرہؓ، (۱۰) انس بن مالکؓ، (۱۱) ابو ثعلبہؓ، (۱۲) سلمہ بن الأكوعؓ (شرح معانی الآثار ص ۲۶۵ ج ۲) باب کے آخر میں حضرت مقدم ابن معدیکربؓ اور حضرت ابو رافعؓ کی حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں یہ دونوں اور زاہر اسلمیؓ والی حدیث ملا کر کل پندرہ بن جاتی ہیں۔

اس اطلاق کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ تحریم شریع عام ہو۔ اس کے علاوہ بخاری کی ایک حدیث میں یہ لفظ بھی ہیں فبانہا رحمہ اللہ۔ اس طرح بعض احادیث میں تحریم لحوم حمر کے ساتھ یہ بھی آ رہا ہے ودرخص فی نجوم الخیل اگر نہی کی وجہ اس کا سواری ہونا ہوتا تو لحوم خیل سے بدرجہ اولیٰ نہیں فرماتے اس لئے کہ سواری کے لئے لگھڑیوں کا استعمال اس سے بھی زیادہ تھا۔

عن الزبیر عن جابر قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا الْقَاءَ الْبَحْرُ وَجَزَرَ عَنْهُ الْمَاءُ فَكَلَّوْهُ وَمَامَاتٍ فِيهِ وَطَفَا فَلَائِذَا كَلَّوْهُ مَا ۳۶۱۔

وہ پھلی جو پانی سے جدائی کے بعد مری ہو مٹلا سمندر کی موجوں نے اس کو خود باہر پھینک دیا ہو اور پانی پیچھے ہٹ گیا ہو تو ایسی پھلی کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ اگر پھلی پانی کے اندر ہی مر جائے اور تیرنے لگے تو اس کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسی پھلی کھانا جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ زیر بحث حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس میں مراحۃ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے سمک طافی کے کھانے سے نہی فرمادی ہے۔

قال محیی السنۃ الاکثر وہن علی اَنہ موقوف علی جابر یہ حدیث حضرت جابرؓ سے مختلف سندوں سے نقل کی گئی ہے بعض راوی اس حدیث کو حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کر رہے ہیں اور بعض موقوفاً، محیی السنۃ یہاں وقف والی روایت کو رفع والی روایات پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ اکثر اس کو موقوفاً نقل کر رہے ہیں لیکن ترجیح کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں میں تعارض ہو، یہاں دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت جابرؓ نے بعض موقعوں پر یہ حدیث آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے نقل کی ہو اور دوسرے موقع پر اس کے مطابق فتوے بھی دیا ہو لہذا کوئی تعارض نہیں۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی مؤلف نہیں، اس لئے کہ غیر مدک بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی بھی حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

باب الحقيقة

عقیدہ دراصل ان بالوں کو کہتے ہیں جو ولادت کے وقت بچے کے سر پر ہوتے ہیں، مستحب یہ ہے کہ ساتویں دن

ان بالوں کو اتارا جائے، چونکہ اسی دن پھر کی طرف سے جانور بھی ذبح کیا جاتا ہے اس لئے جانور کو بھی حقیقہ کہہ دیا جاتا ہے۔
 حقیقہ کا حکم کیلئے؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، ابن حزم کے نزدیک حقیقہ فرض واجب ہے اگر کسی کے پاس خورد و نوش سے زائد رقم موجود ہے جس سے حقیقہ کیا جاسکتا ہو تو اس کو حقیقہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔
 حسن بصری کے نزدیک حقیقہ واجب ہے، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سنت ہے۔
 امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں مثلاً:

(۱) بعض نے امام صاحبؒ سے نقل کر دیا ہے کہ ان کے نزدیک حقیقہ بدعت ہے لیکن علامہ عینی (جو فقہ حنفی کے ستونوں میں سے ایک ستون ہیں) نے اس نسبت کی سختی سے تردید فرمادی ہے اور اس کو افتراء قرار دیا ہے ان کے لفظ یہ ہیں قلت هذا افتراء فلا يجوز نسبته الى ابي حنيفة وحاشا ان يقول مثل هذا ابیہ
 اگر بالفرض اس نسبت کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امام صاحبؒ نفس حقیقہ کو بدعت نہیں کہنا چاہتے بلکہ امام صاحبؒ کا مقصد ان رسوم و عبادہ التزاماً زائدہ کو بدعت کہنا جو حیات کی وجہ لوگوں میں رائج ہو جاتے ہیں بعض اوقات ایسی بدعتیں شریعت ہوتی ہے لیکن جاہل لوگ اس کے ساتھ کچھ منکرات کا اضافہ کر لیا کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں فقہاء جو متسلطین شریعت ہوتے ہیں ان کا منصب ہے ان منکرات کی تردید کرنا، لیکن ان منکرات کی تردید کی وجہ سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی رہ جاتی ہے کہ یہ تردید کرنے والے اصل سنت عمل کے بھی منکر ہیں، جیسے ایصالِ ثواب شریعت سے ثابت ہے۔
 لیکن لوگوں نے بعض ایسے التزامات کر لئے ہیں جو بدعت ہیں، ان التزامات کی تردید کو بعض اوقات اصل ایصالِ ثواب کا انکار سمجھ لیا جاتا ہے، ہو سکتا ہے کہ امام صاحبؒ نے حقیقہ کی بعض رسوم کو بدعت قرار دیا ہو اور شہرت یہ ہو گئی ہو کہ آپ حقیقہ ہی کو بدعت سمجھتے ہیں۔

(۲) امام صاحبؒ حقیقہ کے متعلق یہ بھی منقول ہے "لیست بسنة" اس کا مطلب علامہ عینی نے یہ بیان فرمایا ہے کہ امام صاحبؒ سنت مؤکدہ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں، نفس سنیت کا انکار مقصود نہیں۔
 احادیث میں حقیقہ کی ترغیب موجود ہے، اصحاب ظواہر نے ان کو وجوب پر محمول کیا ہے، جمہور نے ان کو استحباب پر محمول کیا ہے، استحباب کے بہت سے قرائن ہیں مثلاً:

(۱) فصل ثانی میں بحوالہ ابو داؤد و نسائی ایک حدیث ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں من ولده ولد فإحب أن ينسك عنه فلينسك، اس میں "فأحب أن ينسك" کے لفظوں سے معلوم ہوا کہ حقیقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر کرنا چاہے تو کر لے۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صاحبزادے ابراہیمؑ کا حقیقہ نہیں فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ حقیقہ کرنا واجب نہیں ہے۔